

التفسير ورجاله

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور

سلسلة البحوث الإسلامية

السنة الثامنة والعشرون ـ الكتاب الثانى

١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧ م



بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــــديم

« الطبعة الثانية »

لفضيلة الأستاذ الشيخ / سامى محمد متولى الشعراوى

الأمين العـام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين .

وبعـــد :

فإن القرآن الكريم ، كـتاب الله عز وجل ، خـاتم الكتب المنزلة من عنده ـ سبحانه ـ لهداية البشرية ، « إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم » .

كتاب هيمن على الكتب التى سبقت وصدقها ، قال تعالى : « وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لمـا بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه » .

كتاب نزل بالحق « وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ».

كتاب اشتمل على كل ما يهم البشرية فى معاشها ومعادها قال تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء» .

لذا فقد اهتم علماء هذه الأمة على امتداد الزمن بهذا الكتاب العزيز ، دراسة وتفسيرا وتوضيحا ، وتعدد المفسرون كل يدلى بدلوه ، وعكف عليه النحويون والبلاغيون حتى امتلأت المكتبات بكتب التفسير وعلوم القرآن .

وهذا الكتاب الذى بين أيدينا ، يحدثنا عن هؤلاء حديثا مهما ومفيدا مما جعلنا نهتم بإعادة طبعه .

نرجو الله عز وجل أن ينفع به ، وأن يجزى مؤلفه خير الجزاء .

والله الهادى الى أقوم السبل .

سامى محمد متولى الشعراوى

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــــديم

« الطبعة الأولى »

لفضيلة الدكتور الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فلقد قام رسول الله ﷺ بدعوته الى الله ، وهى دعوة لم تنشأ ـ كما يقرر ـ عن تفكير إنسانى شخصى ، وإنما هى وحى أنزله الله عليه ٠ وهى معصومة لأنها وحى ، إنها معصومة عن التخبط فى الآراء ، معصومة عن ضلالات الأوهام ، معصومة عن متاهات الخيال ٠

والقرآن وهو كتابها المقدس « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » ٠

وهو كتاب « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » ٠

ولقد قال رسول الله ﷺ فى وصفه ، كما روى عن على رضى الله عنه : (عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغي الهدى فى غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه .

من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى اليه هدى الى صراط مستقيم) .

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر ، بحيث لا يمكن الشك مطلقا فى أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص .

ولقد حفلت الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم، واحتفت به احتفاء جليلا ، لقد تعهدته بالحفظ ، بكل وسائل الحفظ : قراءة وكتابة وفهما واستنباطاً ثم تفسيراً .

ولقد أجهد المفسرون أنفسهم فى خدمة القرآن الكريم، أداء للأمانة وتبليغاً للرسالة .

وقد قدم كل مفسر قصارى ما لديه من فنه .

لقد بذل النحويون كل ما عندهم من دراية فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم فى هذا المجال .

وبذل علماء البلاغة ، وعلماء الفقه ، وعلماء التوحيد .. أقصى ما فى وسعهم خدمة للقرآن الكريم .

ولهذا فقد زخرت المكتبة العربية بعديد من ألوان التفسير وفنونه ، وما زالت الاتجاهات والعلوم والعلماء المتخصصون فى كل فن يتوجهون فى شرف الى هذا الكنز النفيس اللا متناهى ، يتعرفون على بعض ما فيه من المعرفة والعلم والخير والفقه ، وأصول سعادة الإنسان ولقد كان المفسرون على اختلاف وجهات النظر بررة أوفياء بدينهم ، ورعين وجلين مقدسين لجلال الله جل شأنه ، مدركين عظم الرسالة ، وخطورة القضية فطهروا فؤادهم ، ونقوا أخلاقهم وجعلوا عملهم خالصا لوجه الله الكريم .

ولقد عالج هذا الموضوع من زاويته .

التفسير ورجاله

عالم فاضل تعتز به الأمة الإسلامية ، ركز حياته لخدمة الإسلام والعلم ، فضيلة الأخ الجليل العلامة :

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور

مفتى تونس وعضو مجمع البحوث الإسلامية .

ولقد لحق الى جوار ربه وهذا الكتاب يهيأ للطباعة ، وإن الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية لتنعى الى العالم الإسلامى كله مفكراً جليلا وعالما ورعا عبد الله بقلبه وقلمه ، وخشع له بجوارحه وفكره ، وأخلص فى جهاده ، ودافع عن دين الله حتى لقى ربه راضيا مرضيا .

وإننا إذ نقدم هذا الكتاب الجليل ندعو الله سبحانه وتعالى أن ينفع به ، ويجزى مؤلفه خير الجزاء .

وبالله التوفيق ،،،

الدكتور عبد الحليم محمود
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

نشـــأة التفســـير

نزل الوحى الإلهى ، على سيدنا محمد ﷺ ، قرآنا عربيا ، بلسان عربى مبين ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا ونذيرا ، ليدبروا آياتـه وليتذكر أولو الألباب .

تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ، فأمر الله بتلاوة القرآن وتدبره ، والاستماع والإنصات إليه . ونبه على أنه القول الفصل ، والحجة البينة ، والذكر الحكيم ، الهدى والحق ، والتذكرة والفرقان ، ونزهه عن الريب والعوج ، والاختلاف والهزل : لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وإن كلاما هذه منزلته وتلك غايته تقع به الحجة ، وتقوم به البينة ، وتعم به البشارة والنذارة ، لا جرم أنه فى أحكامه وبيانه ، وعربية لسانه ، واضح التراكيب ، بالغ المعانى ، ناطق بالحق ، قيم التعبير ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب .

فكان المستمعون إليه ، عند نزوله ، سواء من هو حجة له : من المؤمنين الصادقين ، ومن هو حجة عليه ، من الكافرين الجاحدين ، يفهمونه ويحيطون بمعانيه إفرادا وتركيبا فيتلقون دعوته ، ويدركون مواعظه ، ويعون تحديه بالإعجاز بين مذعنين ، يقولون : آمنا به ، ومعاندين ، يلحدون فى آياته ، ويمعنون فى معارضته كيدا وليا بألسنتهم ، وطعنا فى الدين .

فما كان منهم من تعذر عليه فهمه ، ولا من خفيت عليه مقاصده ومعانيه ، بل كان وضوح معانيه ، ويسر فهمه ، هو الأصل فيما قام حوله من صراع بين مؤمن يجد فيه شفاء نفسه ، وانشراح صدره ، وكافر ينقبض لقوارع آياته فلا يزال يدفعها بالإعراض والمعارضة ، والدفاع والمقارعة ، وكان ذلك هو الأصل أيضا فى تكون الأمة المحمدية ، وتولد التاريخ الإسلامى .

ألقيت الآيات الأولى من القرآن على قوم ، ما كان فيهم مقتنع بأنه حق ، آت من الله ، فلم تزل آياته تتتابع ، فيطمئن الى صدقها الفرد ثم الفرد ، والجماعة ثم الجماعة ، حتى انسلخت عن عداد المكذبين المرتابين جمهرة من المطمئنين المصدقين ، هم الذين هاجروا

وآوا ونصروا ، والذين جاهدوا بأموالهم وأنفسهم ، لإعلاء كلمة الله فكانت دعوة القرآن هى العامل فى تكوين تلك الأحداث التى تولد منها التاريخ الإسلامى . وما كان مثل ذلك الواقع ليتكون إلا من كلام مفهوم ، ودعوة درك معناها الذى جاد بنفسه فى سبيل نصرتها أو من لقى الحتف فى موقف معارضتها .

والذين جاءوا من بعدهم وجدوا هذا الأمر مستقرا على أساسه ، فلم يسعهم إلا أن يطمئنوا مسلمين الى أن القرآن كلام ذو معان تدل عليها تراكيبه اللفظية . وعلى ذلك انعقد إجماع الأمة الإسلامية على أن كل لفظ فى القرآن له معناه الإفرادى ، وكل كلام له معناه التركيبى ، وأنه لم يرد فى القرآن ما لا معنى له ، ولم يرد فيه نصوص لها معان لا تفهم إلا بالتوقيف عليها من طرف شخص معين ، بل إن كل ما فيه يدل على معان ظاهرة ، دلالته عليها بحسب الوضع اللغوى العربى .

وقوانين التركيب العربى ، حتى الطائفة الإسلامية التى شذت فى أواخر القرن الأول حيث قالت إن فى القرآن ما لم نفهمه ، وهى الطائفة التى عرفت باسم

الحشوية ، إنما أرادت ألفاظا لها معانيها ، لكنها لم تفهم ، ومع ذلك فإن الإجماع دحض تلك المقالة وتولى علماء الكلام : علماء الأصول بيان ما بنيت عليه من إخلال ، وكذلك الذين نزعوا إلى النحلة الباطنية ، فعطلوا دلالة التراكيب ، وأنكروا أن تكون المعانى مستفادة منها بطريق الوضع اللغوى ، والتأليف النحوى والبلاغى ، فجنحوا إلى الإشارات بإبراز الأعداد ، وأسرار الحروف ، وزعموا ذلك علما خفيا يتلقى ممن عنده بطريق الوراثة أو الوصاية أو الهبة ، قد اعتبروا معطلين لمعنى الدين ، منكرين لحقيقته ، ملحدين عنه إلى الكفر : لما تقتضيه تلك المقالة من إنكار التبليغ ، والنزول بالتعاليم الشرعية إلى منزلة العدم ، ومدرجة الإباحية ، والزج بالحكمة الدينية فى المنهج السلبى ، الذى تذرعت به السفسطة اللا أدرية (١) إلى نقض مبانى الفلسفة العقلية .

فالقرآن العظيم ، عندنا معاشر المسلمين ، كلام دال على معانيه ، دلالة مأخوذة بالطريق الواضح العادى لدلالة الكلام العربى ، فليس هو على ذلك بمحتاج الى

---

(١) اللا أدرية : مذهب فلسفى يونانى قديم مأخوذ من لا أدرى .
« الاشراف الفنى »

التفسير احتياجا أصليا ، ولكن الحاجة الى تفسير القرآن إنما هى حاجة عارضة نشأت من سببين :

السبب الأول : هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، وإنما كان نزوله وتبليغه فى ظرف زمنى متسع جدا قدره أكثر من عشرين عاما ، فكان ينزل منجما على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء وكان نزوله ، فى تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر ، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبه التعبدى ، لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظورا فيه الى مناسبة الظروف والوقائع ، مناسبة ترجع الى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وترتيب التلاوة ، أو الترتيب التعبدى ، كان منظورا فيه الى تسلسل المعانى وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض ، وذلك يرجع الى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وكلا الترتيبين راجع الى الوحى ، وكلاهما وقع به التحدى الإعجازى . إلا أن أولهما مؤقت زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة .

والترتيب الآخر ، وهو ترتيب التلاوة التعبدى ،

باق لأنه فى ذات الكلام ، يدركه كل واقف عليه وتال له من الأجيال المتعاقبة بينما الـترتيب التاريخى لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك الملابسات ، من الجيـل الذى كان معاصرا لنزول القرآن ، ممن كانت لهم تلك الملابسات دلائل وقرائن على ما أريد من المعانى التى استفادوها من التراكيب القرآنية .

فكان انقراض تلك الملابسات الوقتيـة محوجا الى معرفتها معرفة نقلية تصورية ليتمكن الآتـون مـن استعمال القرائن والدوال ، التى اهتدى بها الى معانى التراكيب القرآنية سابقوهم .

وبذلك طلبوا الـرجوع الى المعـارف المنقولة عـن تواريخ نزول الآيات ، ومحالهـا ، والمناسبات التى جاءت فيها للاستعانة بذلك على استيضاح المعـانى المقصودة من التركيب استعانة فقـط ، لأن للتراكيب دلالاتها الذاتية ، التى لا تحـددها ، ولا تتحكـم فى تـكييفها ، تلك المنـاسبات وإن كانت معينـة عـلى استجلائها .

وذلك ما يرجع الى الأخبار المتعلقة بكل جـزء من أجزاء القرآن : بتعيين تاريخه ، ومحـله ، وتصـوير

الحادثة التى اتصلت به ، وهى المعارف التى تسمى « أسباب النزول » وما هى إلا مناسبات ، لا أسباب حقيقية • وإن سميت أسبابا على طريق التسامح والتجوز ، فإن العلماء متفقون على أن ما يدل عليه الكلام القرآنى ، هو الذى يؤخذ به ، على ما فى دلالته من شمول واتساع ، لا يضيق منهما مراعاة الملابسات الظرفية التى اتصلت بتاريخ نزوله وهو معنى قول علماء أصول الفقه :

إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب •

فمن هذه الجهة أصبحت لفهم القرآن حاجة الى علوم أثرية نقلية هى من علوم الرواية (١) لا من علوم الدراية (٢) ، تتصل بعلم الحديث وعلم السيرة ، وترجع الى ضبط تواريخ النزول ، وعلاقات تلك التواريخ بمواقف من حياة النبى ﷺ ، ومواقعها من نسبة بعضها لبعض بالتقدم والتأخر ، ومواقعها من تفاصيل الأحوال العامة والخاصة التى اتصلت بها •

---

(١) علوم الرواية فى مصطلح الحديث : هى المادة المتصلة بألفاظ الحديث •

(٢) وعلوم الدراية : هى المادة المتصلة بأحوال الرواة •

« الاشراف الفنى »

فكان عنصرا أثريا نقليا يرتبط بأخبار السنة والسيرة هو أحد عنصرى التفسير الذى نشأت الحاجة اليه من السبب الأول من السببين •

وأما السبب الثانى : فهو أن دلالات القرآن الأصلية، التى هى واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب ، تتبعها معان تكون دلالة التراكيب عليها محل إجمال أو محل ابهام ، إذ يكون التركيب صالحا على الترديد لمعان متباينة يتصور فيها معناه الأصلى ولا يتبين المراد منها ، كأن يقع التعبير عن ذات بإحدى صفاتها ، أو يكنى عن حقيقة بإحدى خواصها ، أو أحد لوازمها ، على الطرائق البيانية المعهودة فى اللغة العربية وغيرها ، فينشأ عن ذلك إجمال ، فيطلب بيانا أو إبهام يتطلب تعيينا كما يقع ذلك فى الكلام بصفة عامة ، ولما كان الذين اتصلوا أولا بتلك المجملات أو المبهمات أو المطلقات قد رجعوا الى المبلغ ﷺ فى طلب بيانها أو تعيينها أو تقييدها فتلقوا عندما أفادهم فاطلعوا بأن الذين أتوا بعدهم احتاجوا الى معرفة تلك الأمور المأثورة عن النبى ﷺ ، لتتضح لهم تلك المعانى كما اتضحت لمن قبلهم ، ولا سبيل الى ذلك إلا بالخير

المأثور ممن ليس عنده العلم المعصوم الذى يوضح ذلك وهو النبى ﷺ فتكون بذلك عنصر ثان من عنصرى التفسير هو وإن كان أقل عدد مواقع من العنصر الأول لأنه يختص بأمور معينة محصورة ، ولا يعم جميع أجزاء القرآن إلا أنه أكثر تأكدا من العنصر الأول لأن العنصر الأول يعين على فهم لم يكن متوقفا عليه ، وأما هذا العنصر الثانى فإن تحقيق محامل الألفاظ على المقاصد التابعة لمعانى الكلام الأصلية يتوقف عليه توقفا مطلقا .

وعلى ما بين هذين العنصرين الأثريين من عناصر التفسير من تفاوت واختلاف فإنهما قد اتحدا فى تكوين مادة مشتركة يعتمد عليها فى تفسير القرآن ، هى مادة نقلية إخبارية تستوى عامة عناصرها فى الاندراج تحت عنوان جامع هو : التفسير المأثور .

❁❁❁

التفسير بالمأثور

توفرت الدواعى على تطلب الأخبار الراجعة الى التفسير المأثور فى العصر النبوى ، وزادت توفرا فى عصر الصحابة بعد وفاة النبى ﷺ . وكان ذلك أولا مندرجا ضمن الأخبار التى يتناقلها الصحابة بعضهم لبعض ، على ما وردت به الوصايا الكريمة من قوله ﷺ . « ألا يبلغ الشاهد منكم الغائب » . وقوله « احفظوه واخبروه من ورائكم » . وقوله: « نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما وعاها » .

فلما جاء العصر الثانى خضعت النقول المتعلقة بالأخبار التفسيرية للناموس العام للأحاديث والأخبار النبوية : من احتمال الاختلاف والخلط ، والمجازفة والوضع، أو الثبات، والاتقان، والتحرى، والتصحيح فشملته قواعد النقد التى وضعت للأخبار بصفة عامة، وترتبت بها منازل المحدثين ، وتعين المتهمون بالوضع والموسومون بالضعف وتمحصت الأحاديث بتأييد بعضها ببعض، ورد بعضها لبعض وطرحت الأحاديث الضعيفة

والروايات المنكرة ، للصحيح المشهور ، الذى نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة .

وتحت ذلك التيار الباهر ، من أنوار النقد والتمحيص ، برزت الوجوه النضرة النيرة التى تحققت فيها الدعوة النبوية ، وجوه الممتازين بإتقان الرواية وضبط الأخبار ، وتصحيح الأحاديث، فأصبحوا مرجوعا اليهم فى طلب المعارف التفسيرية مشاراً اليهم بذلك ، يتواصى بهم الطالبون ، وتضرب اليهم أكباد الإبل فى طلب العلم .

فكما عرف رجال بصدق الحديث وإتقانه فى عامة السنن والسير ، وعرف رجال بالاجتهاد والفقه ، فرجع الى هؤلاء وهؤلاء فيما تميزوا بإتقانه من أمر الأثر ، أو من أمر النظر ، فقد امتاز رجال آخرون بأنهم أثبات الأخبار ، وحجج الآثار ، فى تلك الشعبة المستقلة من الحديث ، الممتازة بغاياتها المرتبطة بفهم القرآن ، وهى شعبة الأخبار التفسيرية أو التفسير بالمأثور ، فى ما يرجع الى فرعى أسباب النزول ومبهمات القرآن .

قد تولى حافظ الإسلام العظيم جلال الدين السيوطى حصر الممتازين فى عصر الصحابة بدقة المعرفة فى تفسير

القرآن ، كما تولى حصر الممتازين بالاجتهاد للرجوع اليهم فى الفتوى فذكر فى كتاب الإتقان : أن أعلم الصحابة بالتفسير ، وأتمهم امتيازاً من البقية بطول الباع فى الإعراب عن معانى القرآن ، بصورة مسلم لهم فيها من بقية معاصريهم من الصحابة ، إنما هم الخلفاء الأربعة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى، رضى الله عنهم ثم عبد الله بن مسعود ، والزبير بن العوام ، وزيد بن ثابت ، وأبى بن كعب وأبو موسى الأشعرى وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم . وقد كان لسبق وفاة التسعة الأولين من هؤلاء العشرة ، وقلة اختلاطهم بالناشئة الغالبة فى عصر التابعين ، ما رفع منزلة آخر العشرة وأصغرهم ، وأبرز مقامه فى جيل لم يجد الناس فيه مفزعا للحديث فى التفسير أتم اضطلاعا به منه ، ونعنى به حبر الأمة ، وترجمان القرآن : عبد الله بن عباس فإنه لم يبق عند منتصف القرن الأول من الهجرة ، من بين الصحابة وغيرهم، إلا مذعن لابن عباس ، مسلم له مقدرته الموفقة ، وموهبته العجيبة وعلمه الواسع فى تفسير القرآن .

وقد اتصل تفسير القرآن ، عند ابن عباس ، بعناصر زائدة على العنصرين الذين قدمناهما فى الحديث

الماضى وهما : عنصر أسباب النزول ، وعنصر مبهم القرآن .

فكان ابن عباس يضيف إليهما عنصراً لغويا : فى فهم معنى المفرد ، أو فهم سر التركيب ، ويتخذ مادة لذلك من الشعر الجاهلى . فكان كثيرا ما يقول عندما يسأل عن معنى من تراكيب القرآن فيقرره . أما سمعتم الشاعر يقول كذا ، وينشد البيت كما أثبت ذلك ابن سعد فى الطبقات ، ونقل عنه الطبرى أنه قال : إذا تعاجم شىء من القرآن فانظروا فى الشعر فإن الشعر عربى . وكثيراً ما كان يفسر الكلمات ببيان أنها معربة عن لغة أخرى ، ويرجع بها الى اللغة التى عربت عنها ، فيبين معناها فيها ، وقد وردت أقوال كثيرة عنه فى ذلك فى صحيح البخارى .

وعنصر آخر أضافه ابن عباس ، على ما نقل عنه فى المصادر المعتمدة ، الى تفسير القرآن : هو عنصر الأخبار التى لم تجىء فى حديث النبى ﷺ مما يرجع الى بيان مبهمات القرآن : وذلك ما كان يرجع فيه الى مصادر المعرفة المتوفرة لديهم يومئذ من التاريخ العام وأخبار الأمم ، لا سيما الأمتين الكتابيتين : اليهود والنصارى .

ومن الظاهر أن هذين العنصرين ، وإن وجدا في بعض كلام ابن عباس ، لا يصح اعتبارهما من التفسير بالمأثور ، لأن مرجعهما الى الفهم والى المعرفة العامة مما يجوز أن يكون محل خلاف مقبول من طرف من يفهم فهما غير الفهم الذى ارتضاه ابن عباس ، اعتمادا على شاهد غير الذى اعتمد عليه ، أو جنوحا الى تخريج للتركيب على غير ما خرجه عليه ، أو يكون محل خلاف معتبر أيضا من طرف من عنده معرفة أمر من التواريخ أو أخبار الكتب السماوية القديمة يختلف عما عند ابن عباس ، ويمكن توسيع المفاد القرآنى به على خلاف ما رأى ابن عباس فى توسيع المفاد القرآنى بما لديه من المعرفة، ومن هنالك بدأ التفسير بالمأثور، يختلف بلون آخر من التفسير : يقبل اختلاف الأفهام، واختلاف التقادير ، واختلاف الاجتهاد فى استنباط المعنى ، تبعا لاختلاف ما يرجع اليه الاستنباط : من فهم لغوى ، أو معرفة تاريخية لم تؤثر فى السنة النبوية .

وكما كان التفسير بالمأثور يرد هذا المورد الممزوج بغير المأثور عند ابن عباس ، كان يرد كذلك عند غيره

من الصحابة المختصين بالتفسير ، وقد تفرقوا بين المدينة والكوفة والبصرة والشام ، فاستقر كل واحد أو جماعة منهم فى واحد من هذه المراكز كما استقر ابن عباس فى مكة .

ولكن المنقول من ذلك عن ابن عباس كان أوسع دائرة ، وأتم رواجا ، بسبب ما امتاز به ابن عباس من الاعتبارات التى أسلفناها .

وقد تكون بين يدى ابن عباس فى مكة ، وتخرج عليه ، رجال من التابعين اختصوا برواية التفسير عن ابن عباس ، كان نظر علماء الحديث اليهم ، كنظرهم الى غيرهم من المحدثين ورواة الأخبار ، مختلف التقدير .

فكما وجد فى أصحاب ابن عباس رجال مشهورون بالصدق والثقة والاتقان ، يعتمد المحدثون الى أخبارهم ، ويسندون عنهم : مثل مجاهد ، وعكرمة ، وطاووس ، وعطاء ابن أبى رباح ، وسعيد بن جبير ، وهم الذين خرج عنهم الإمام البخارى ما وجد فى صحيحه من التفسير مسندا الى ابن عباس ، فقد وجد

فى أصحاب ابن عباس أيضا من كان منهم رجال الحديث على أشد الحذر ، وأثبتوا أن فى كل ما رووا نظرا : مثل الضحاك ، وعطية بن سعد ، والسدى الذى يروى عنه محمد بن السائب الكلبى وقد ضرب بهما المثل فى ضعف الحديث ، حتى أنهم قالوا : إن أوثق سلاسل الإسناد هى :

مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر ، وتسمى سلسلة الذهب ، وأن أوهى السلاسل هى : الكلبى عن السدى عن ابن عباس وتسمى « سلسلة الخزف » .

وليس المراد بذلك ، كما هو واضح ، أن الضعف من ابن عباس ، ولكنه من الراوى عنه المفترى عليه وكما ثبت هذا التقدير المختلف لأصحاب ابن عباس ، ثبت لأصحاب غيره من الصحابة ، المشهورين بالرواية عنهم : من الحجازيين والعراقيين والشاميين ونظرا الى اشتهار ابن عباس فى التفسير شهرته التى وصفنا ، فإن الوضاعين والمنتحلين والمجازفين فتنوا بالكذب عنه ، وإسناد الأكاذيب اليه ، وحاشاه ، وذلك شأن الانتحال فى إرجاع كل منتحل الى المشتهر فى الباب

الذى وقع الانتحال فيه ، وبذلك أصبح السقيم فيما ينسب الى ابن عباس غالبا على الصحيح ، حتى ذكر علماء الحديث ، نقلا عن الإمام الشافعى ، أنه لم يثبت على ابن عباس فى التفسير إلا نحو مائة حديث .

وبذلك ينبغى الاعتماد على أن تلك الكتب المشهورة - وقد طبع بعضها - المشتملة على تفسير كثير مسند الى ابن عباس هى مصادر غير موثوق بها للتفسير عند العلماء ، وأن التفسير الموثوق بنسبته الى ابن عباس هو ما مر بغرابيل النقد ، فانتهى الى الكتب الموثوق بها مثل : صحيحى البخارى ومسلم وبقية الصحاح .

ونظراً الى هذا الاختلاط الذى طرأ على التفسير بالمأثور ، فى ما ورد عن ابن عباس وما ورد عن غيره ، فإن علماء الحديث فى أواخر القرن الأول لم يزالوا يتابعون هذه الأحاديث التى يقذف بها بين العوام كما قال الإمام مسلم فى مقدمة صحيحه .

وذلك ببيان الصحيح من السقيم ، والتنبيه على

الراوى الموثوق به والراوى المقدوح فيه ، فصارت تلك الأحاديث الرائجة بطريق النقل الشفهى فى النصف الثانى من القرن الأول ، متبعة بتعاليق نقدية تتصل بها ، هى التى علق بها عليها رجال النقد من أئمة الحديث .

فلما استهل القرن الثانى ودخلت العلوم الإسلامية فى دور التدوين انبرى أحد الأئمة الثقاة من رجال الحديث :

وهو عبد الملك بن جريج ، المتوف سنة ١٤٩ الى جمع تلك الأخبار ، فى كتاب ، فكان أول من ألف فى التفسير ، وهو على ثقته المشهود بها عن ابن سعد ومن بعده من علماء الرجال ، لم يتحر آثار تلك النقود ، ولكنه أورد الأقوال فى تفسير القرآن على علاتها ، فعقب كل خبر بما قيل فيه من تجريح أو تعديل ، فدخل علم التفسير بذلك الى حيز التدوين الكتابى، على ما كان عليه من اختلاط بين الصحيح والسقيم على قابلية كل منهما للتمييز عن الآخر ، بما سبق من النقود منذ القرن الأول ، فاحتاج هذا الوضع الى دراسة نقدية لتلك النصوص وتخريج جديد لها

بأسانيدها مع الإلمام بالنواحى الثلاث التى أصبحت أخبار التفسير راجعة اليها : وهى الأثرية ، واللغوية، والعلمية ، بحيث أصبح لكل ناحية من تلك النواحى الثلاث أثر فى نقد الناحية الأخرى وتعديل ميلها ، وتلك هى الخطة التى انتهجتها كتب التفسير ابتداء من النصف الثانى من القرن الثانى .

● ● ●

يحيى بن سلام

كانت أول التفاسير ظهورا فى النصف الثانى من القرن الثانى بعد كتاب عبد الملك ابن جريج ـ التفاسير المتوخية طريقة جمع الأقوال ـ بحسب ما انتهى الى مؤلفيها من طرق الإسناد .

وقد اقتضى ذلك لا محالة اشتمال الكتاب الواحد ، فى الآية الواحدة على أخبار متخالفة ، وآثار متفاوتة الدرجات من حيث مظنة الثبوت لقوة الأسانيد وضعفها . فتطلب ذلك رجوعا الى تلك الأخبار بالنقد والتمحيص ، ليوضع منها ما يوضع على بساط الطرح والتزييف ، ويثبت منها ما يثبت على مدرجة الاعتماد والتحصيل .

لا سيما وقد انتهى الكثير منها الى المؤلفين متبعا بتعاليق نقدية اتصلت بها ، وصارت ذيولا لها ، منذ أن كانت متناقلة الطريق الشفهى ، قبل أن تدخل حيز التدوين .

فأصبح موقف المؤلفين حيال تلك الأخبار ، مثل موقف مصنفى السنة من مختلف الحديث ، وموقف الفقهاء من متعارض فتاوى فقهاء الصحابة والتابعين، موقفا يستدعى إدخال عناصر جديدة من المعارف المتصلة بتوضيح البحث ، ثم إدخال عنصر شخصى من النقد والتقدير ، والإسقاط والتحصيل ، أو الجمع والتأويل ، ينتهى الى حكم موضوعى فاصل بحسب اجتهاد المؤلف ، وتقديره ، تتخذ له تلك الأخبار المتخالفة أسانيد ومقومات للاستنتاج كما يتخذ مجموع البينات المتعارضة مع ما يتصل بها من وسائل الإثبات سندا لقضاء القاضى .

وكانت أهم العناصر المرجوع اليها ، بالإضافة الى عنصر الروايات الواردة ، عنصرين يتصلان مباشرة باللفظ القرآنى : هما عنصر القراءة وعنصر الإعراب .

أما القراءة فهى عبارة عن الصورة التى جاء عليها ضبط مفرد من ألفاظ القرآن بحسب ما سمع منه ونقل بالتواتر مما يرجع الى تحقيق ذات الحرف ، أو ما يرجع الى شكل النطق به ، أو ما يرجع الى حركته . فما يرجع الى تحقيق ذات الحرف هو أمر مستند الى

رواية القرآن كما تلاه النبى ﷺ على رءوس الأشهاد تحديا مرة ، وتعبدا تارة ، وتلقينا تارة أخرى .

وذلك أمر فى الكثرة الغالبة لا مجال للاختلاف فيه إلا ما ورد من اختلاف يسير ، قريب أمره ، يرجع الى اختلاف الناقلين فى حكاية ما سمعوا من اللفظ بإثبات حرف مد ، أو اختزاله ، مثل قيما وقياما ومثل فآذنوا وفأذنوا أو تعويض حرف بغيره مما يتقارب ويشتبه مثل : يعملون وتعملون ، وإبراهيم وإبرهام ، ويخادعون ويخدعون وما يرجع الى شكل النطق بالحرف راجع الى اختلاف طرق النطق بحسب اختلاف اللهجات مثل الاختلاف بين الإمالة والفتح وبين قطع الهمزة وتسهيلها وبين الإظهار والإدغام والاختلاف بين ضم الميم فى ضمير الجماعة للمخاطبين والغائبين وإسكانها : مثل عليهم وعليهمو ، وذلك كله راجع الى الجواز الأصلى فى نطق تلك الحروف ، تبعا لاختلاف اللهجات ، وأما الصورة الثالثة وهى اختلاف حركة الحرف فإن منها ما يرجع الى غير آخر الكلمة وذلك أيضا داخل فى محل الجواز الأصلى بحسب ضبط الكلمة بوجهين فى وضعها ، مثل القدس والقدس أو بحسب جواز الوجهين فى حركة الحرف تبعا لقواعد التعريف

مثل يحسبون ويحسبون ، ومنها ما يرجع الى آخر الكلمة ، والاختلاف فيه راجع الى الاختلاف فى إعراب التركيب بناء على تقدير موقع اللفظ المختلف فيه من بناء عموم الجملة : مثل الاختلاف فى قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات ، وفتلقى آدم من ربه كلمات » .

وبهذا التفصيل يظهر أن لعنصر القراءة فى بعض نواحيه اتصالا قويا بالتفسير ، وإن كان من بعض نواحيه الأخرى بعيدا كل البعد عن غرض التفسير أو هو أجنبى عنه بالكلية ، وأن الأقوى اتصالا بالتفسير هو ما يرجع الى اختلاف حركة الإعراب بناء على ما بين الإعراب والمعنى من ارتباط الفرع بالأصل، ولذلك كان علم التفسير وعلم القراءات متمايزين ، كل منهما عن الآخر : برجوع التفسير الى الدراية ، ورجوع القراءات الى الرواية ، وإن كانا متصلين من وجه بما للرواية من أثر فى تحقيق الدراية والعكس .

وكان المفسرون الأولون مأخوذين بلزوم الالتفات الى القراءات والاعتماد عليها ، حتى أن رجحان قراءة من القراءتين يرجح أحد المعنيين المفروضين فى تفسير

الآية ، وأن رجحان أحد المعنيين قد يرجح أيضا إحدى القراءتين على الأخرى ، فكان عنصر القراءة الذى دخل فى تفاسير القرن الثانى استمدادا لقضايا منقولة من علم القراءات استخدمت فى ايضاح المعانى وتقريرها .

وأما العنصر الآخر ، وهو عنصر الإعراب ، فإن التراكيب القرآنية لما كانت عربية ، كان فهم معانيها وتحصيل فوائدها متوقفا على استيعاب المعنى الذى تفيده الألفاظ بالتركيب ، تبعا لقانون تأليف الجملة العربية ، ولما كانت الطبائع السليمة والسلائق الصافية هى المرجع فى استفادة المعانى من تراكيبها ، لما كانت الأمة العربية بعيدة عن الاختلاط ، وملكتها اللغوية متينة ثابتة ، فلم تكن هناك قواعد مقررة ، ولا قوانين مدونة ، لأن الملكات والسلائق مغنية عنها .

فلما تحضرت الأمصار ، وتفننت الحضارة ، تغيرت الملكات وقصرت السلائق ودخلت اللغة فى دور الملكة الصناعية التى تستفاد بالتعليم ، وتستند الى القوانين والقواعد ، منذ ظهر علم النحو فى البصرة منتصف

القرن الأول ، الى أن ازدهر بالبصرة أيضا ووضعت فيه هناك التآليف ، أول عصر التدوين ، فى أوائل القرن الثانى ، فكان النحو فى وضعه المفنن المقعد مادة ضرورية للتفسير يعتمد عليه فى تحليل التركيب القرآنى ، وبيان مواقع المفردات بعضها من بعض ، وما استقر فيها من روابط الإعراب .

فلجأ المفسرون فى القرن الثانى ، الى آثار البصريين الأولين ، من عيسى بن عمر ، والخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، واستفادوا منها ما مهد لهم طريق الإعراب من أوجه التراكيب ومكن لهم من ضبط مواقع الألفاظ بقوانين الإعراب ، ليدققوا المعنى المستفاد من خلال التركيب ، ومواقع مفرداته .

فكان ذلك عنصرا ثانيا أدخلوه على ما انتهى اليهم من أخبار التفسير بالمأثور التى دونت فى القرن الأول .

وذلك هو الذى قوى من سواعدهم ليقتلعوا شيئا كثيرا مما علق بالتفسير بالمأثور من آثار الأخبار الواهية ، أو الدعاوى التى لا بينات لها ، فوضعوا الأيدى على مكان الفوائد التى يتوهم الناس أنها

مأخوذة من القرآن وليس فى القرآن ما يقتضيها ، ولا ما يقتضى خلافها ، فى إيضاح مبهماته .

وانه لمما يجدر التنبيه اليه فى هذا المقام : أن الذين يشيرون الى هذه الطريقة وخصائصها من الكاتبين حديثا فى تاريخ التفسير ، يبادرون الى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبرى ، فيقطعون بذلك اتصال سلسلة التطور فى الأوضاع التفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السلسلة التى تمثل منهج التفسير فى القرن الثانى لأن تفسير ابن جرير الطبرى ألف فى أوخر القرن الثالث ، وصاحبه توفى فى أوائل القرن الرابع ، والحال أن الحلقة التى يتم بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكاتبين المحدثين فى تاريخ التفسير : من المستشرقين وغير المستشرقين ، وهى حلقة أفريقية تونسية ، بالوقوف عليها يتضح كيف تطور فهم التفسير عما كان عليه فى عهد ابن جريج ، الى ما أصبح عليه فى تفسير الطبرى ، ويتضح لمن كان الطبرى مدينا له بذلك المنهج الأثرى النظرى الذى درج عليه فى تفسيره العظيم .

وإنما نعنى بهذا تفسيرا جليلا من صميم آثار القرن الثانى ، وهو أقدم التفاسير الموجودة اليوم على الإطلاق ، ألف بالقيروان وروى فيها ، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان ، وهو الذى يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقدى ، أو الأثرى النظرى التى سار عليها بعده ابن جرير الطبرى واشتهر بها .

ذلك هو تفسير يحيى بن سلام التميمى البصرى الأفريقى المتوفى سنة ٢٠٠ ، وهو تفسير يقع فى ثلاثين جزءا من التجزئة القديمة أى فى ثلاث مجلدات ضخمة ، مبنى على إيراد الأخبار مسندة ثم تعقبها بالنقد والاختيار فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتتحا إسنادها بقوله : « حدثنا » يأتى بحكمة الاختيارى مفتتحا بقوله : « قال يحيى » ويجعل مبنى اختياره على المعنى اللغوى ، والتخريج الإعرابى ويتدرج من اختيار المعنى الى اختيار القراءة التى تتماشى وإياه ، مشيرا الى اختياراته فى القراءة بما يقتضى أن له رواية أو طريقا لا يبعد أن تكون راجعة الى قراءة أبى عمرو بن العلاء البصرى ، لأن يحيى بن سلام بصرى النشأة ، والى طريقه المختار

فى القراءة يشير فى تفسيره بقوله : « والذى فى مصحفنا » .

وقد نص ابن الجزرى على أن هذا الكتاب سمع من مؤلفه بإفريقية ، وشهد بأنه كتاب ليس لأحد من المتقدمين مثله وكذلك نقل عن إمام القراءات أبى عمرو الدانى أنه قال : « ليس لأحد من المتقدمين مثل تفسير ابن سلام » . وذلك ينطق بسبقه الى طريقه ، وابتكاره منهجا . وقد تلقى هذا التفسير عن مؤلفه فقيه أفريقى هو أبو داود العطار المتوفى سنة ٣٤٤ .

وتوجد من هذا التفسير ببلادنا التونسية نسخة عظيمة القدر موزعة الأجزاء ، نسخت منذ ألف عام تقريبا ، منها : مجلد يشتمل على سبعة أجزاء بالمكتبة العبدلية بجامع الزيتونة الأعظم ، وآخر يشتمل على عشرة أجزاء بمكتبة جامع القيروان ، ومن مجموعها يتكون نحو الثلثين من جملة الكتاب ، ويوجد جزء آخر لعله يتمم بعض نقص النسخة هو من المقتنيات الخاصة لبعض العلماء الأفاضل .

ولعل فذاذة هذه النسخة التونسية هى الذى يعتذر به للذين أهملوا شأن ابن سلام فى مراحل التفسير ...

كان التعريف بها حاصلا منذ أكثر من خمسين سنة ، في الجزء الأول من الفهرس التفصيلي للمكتبة العبدلية ، وقد أخذت عنها صور لمعهد المخطوطات العربية وكثير من دور الكتب في المشرق والمغرب .

●●●

الطـــــبرى

إذا اعتبرنا يحيى ابن سلام مؤسس طريقة التفسير الأثرى النظرى فى القرن الثانى ـ وإنه لكذلك ـ فإن محمدا ابن جرير الطبرى هو ربيب تلك الطـريقة ، وثمرة ذلك الغراس .

كان التفسير عندما انتهى الى الطبرى ، فى أوائـل القرن الثالث نهرا مزبدا ، ذا ركام ورواسب ، قـد انصب الى بحر خضم عباب فامتزج بمائه وتشرب من عناصره ، وصفا اليه من زبده وتطهر لديه من ركامه ورواسبه .

ذلك هو المثل المضروب حقا لما كان للإمام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى المولود سنة ٢٢٤ والمتوفى سنة ٣١٠ من الأثر فى تطور فن التفسير فى القرن الثالث .

فلقد كان رجلا عجيبا : فى جمعه نواحى متباعدة من فنون العلم وبلوغه فيها جميعا درجة متساوية من

الإمامة : فهو من الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب فى الفقه ، وهو من أئمة الحديث أهل الرواية الواسعة والضبط المتقن : روى عن العراقيين والشاميين والمصريين ، وشارك البخارى فى كثير من شيوخه وهو من رجال التاريخ والمعرفة الواسعة المفننة بالأحداث والرجال . وقد ألف كتابه المشهور فى التاريخ ويعتبر مرجع المراجع ، وبه عد إمام المؤرخين غير منازع ، الى عظيم خلقه ، وجميل تقواه ، ومتين بيانه ، وبديع شعره ، حتى قال الخطيب البغدادى فى ترجمته من تاريخ بغداد : « جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره » .

فكان جديرا بالتفسير حين تناوله الطبرى ، بتلك المشاركة الواسعة ، وذلك التفنن العجيب ، أن بلغ أوجه وأن يستقر على الصورة الكاملة التى تجلت فيها منهجيته ، وبرزت بها خصائصه مسيطرة على كل ما ظهر من بعده من تآليف لا تحصى فى التفسير .

ولقد أدرك هذه المزية ، وشهد له بها القدماء والمحدثون فسارت نسخه العربية ، ونقل الى اللغة

الفارسية فى القرن الرابع ثم اعتنى به علماء المشرقيات اعتناء زائدا فى منتصف القرن الماضى .

فعظم إعجاب الدراسين بالمنهج العلمى الذى درج عليه فى تحقيق دلالات القرآن والإفصاح عن معانيه بصورة محكمة مبينة متينة الأسس واضحة المعالم بحيث يتتبع مطالعه ألفاظ القرآن : كلمة كلمة ، وآية آية ، فيجد من بيان الطبرى ما يلقى على كل ما يمر به من ذلك أنوارا تحصل له المعانى ، وتبسط أمامه طرائق استفادتها وتوقفه على تفرع المسالك التى طرقها مستفيدوها من قبل وعلى ما بينها من أوجه التناسب والتخالف ، وعلى ما يتسلط على ذلك من النقود والأحكام الفاصلة ، فكان التفسير على يده قد اصطبغ صبغة جديدة بحق ، لعلها هى التى سمحت له أن يختار ، للدلالة على صنيعه ، كلمة ما كان يختارها متعاطو التفسير من قبله وهى كلمة «التأويل» فسمى تفسيره باسم « جامع البيان عن تأويل القرآن» والتزم كلمة التأويل فى ترجمة كل فصل من فصوله من المقدمات الواسعة المبسوطة الى كلامه فى تأويل الاستعاذة ثم تأويل البسملة ، الى فيوض بياناته على

الآيات معنونا كلا منها على طريقة ملتزمة مطردة بقوله : « القول فى تأويل قوله تعالى كذا » .

وأن الذى ينظر نظر المقارنة بين تفسير الطبرى والتفاسير التى جاءت بعده : من ابن عطية والزمخشرى الى الفخر الرازى والبيضاوى الى الذين ساروا على خطاهم ، واغترفوا من بحارهم : من ابن عرفة الى أبى السعود ، أو الذين تحرروا عن أتباعهم ، متوخين الابتكار فى الأسلوب ، والاستقلال فى الفهم من ابن تيمية وابن القيم ، الى محمد عبده ورشيد رضا ، ليجد من وحدة الأساليب وتقارب الطرائق على مر تلك الألف سنة وزيادة بين الطبرى والذين جاءوا من بعده ، ما لا يوجد فى أى من الفنون ، بين أوضاع القرن الثالث وأوضاع القرون المتعاقبة من السادس الى الرابع عشر ، فلو أخذنا كتابا من كتب النحو فى القرن الثالث مثل كتب المبرد وثعلب أو من كتب الفقه فى القرن الثالث ، أيضا مثل كتب الخصاف وابن المواز وابن سريج ، وقارناها الى كتاب من الكتب المتداولة فى النحو أو الفقه مما ألف فى القرن السابع مثل كتب ابن مالك أو كتب النسفى وابن الحاجب والنووى بله

ما ألف بعد ذلك من مثل كتب الصبان والحصكفى والدردير ، لأنتجت تلك المقارنة : أن بين الكتابين القديم والحديث اختلافا فى الطريقة واللغة والبيان ، يتنكر به كل منهما لصاحبه ، وبخلاف ذلك نجد عند ما نقارن بين تفسير الطبرى وواحد من التفاسير المتداولة التى ذكرناها تقاربا يتضح به ما بين هذا وذاك من نسب قريب .

فإن الطبرى ، عندما ينتصب للقول فى تأويل الآية يسردها ثم يقول : يعنى تعالى بذلك ويفصح ببيانه عن المعنى المراد معتمدا ربط السياق والعود بمراجع الكلام الى معاقدها الواردة فى مواضع أخرى من القرآن العظيم ، ومتمسكا بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات اللغوية على المعانى التى هى مستعملة فيها ، ببيان المعنى الأصلى للمفرد ، والمعنى المنقول اليه ، مع بيان مناسبة النقل ، والاستشهاد بالشعر العربى على ما يثبت استعمال اللفظ فى المعنى الذى حمله عليه ، ويكون فى ذلك جازما غير متردد ، مستقلا غير مقلد ثم ينتقل الى دعم ما ذهب اليه بما ينقل عن المتكلمين فى التفسير من قبله ، فيعنون بقوله :

ذكر من قال ذلك ، ويورد الأسانيد مسلسلة عن شيوخه : ابن المثنى أو أبى كريب أو محمد بن بشار أو يونس بن عبد الأعلى أو غيرهم الى ذوى القول فى التفسير بالمأثور من الصحابة أو من موثقى التابعين مثل مجاهد والحسن البصرى ، أو ممن دونهم مثل السدى أو وهب بن منبه ، فإذا كان المتفق عليه من بين تلك الأخبار شيئا واحدا يؤيد المعنى الذى ابتدأ بتقريره ، اكتفى بذلك ، وربما جعل ابتداء سوق الأسانيد قوله : وبمثل الذى قلنا من ذلك ، قال أهل التأويل ، وإذا كان المعنى غير متفق عليه يقول : وبما قلنا فى ذلك قال جماعة من أهل التأويل ، فأورد الأسانيد عنهم ، وإذا كان الأمر راجعا الى اختلاف فى تعيين فهم لا يتوقف على تعيينه المعنى أشار الى الخلاف فى ذلك بعد تقرير المعنى الذى لا يختلف باختلاف تقدير المعنيين ، ففصل الأقوال وأورد على كل قول منها ما يثبت عزوه من الأسانيد ، ثم يعقب ذلك كله ببيان أن ليس له غناء فى فهم معنى الكلام ، ولا تأثير فى اختلاف تقديره .

ففى قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء فبلغن

أجلهن فلا تعضلوهن » الآية ابتدأ بتصوير الحكم الذى نزلت به الآية ، ثم قال : اختلف أهل التأويل فى الرجل الذى كان فعل ذلك فنزلت فيه الآية فقال بعضهم : كان ذلك الرجل معقل بن يسار المزنى . ثم قال : « ذكر من قال ذلك ، وأورد على التتابع أحد عشر حديثا ، ثم قال : « وقال آخرون كان ذلك الرجل جابر ابن عبد الله الأنصارى ذكر من قال ذلك » وأورد حديثا واحدا ثم قال : « وقال آخرون نزلت دلالة على نهى الرجل عن مضارة وليته . ذكر من قال ذلك » ، وأورد ستة أحاديث ، ثم عقب جميع ذلك بقوله : « قال أبو جعفر والصواب من القول فى هذه الآية أن قال : إن الله تعالى ذكره أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء وقد يجوز أن تكون نزلت فى أمر معقل بن يسار أو فى أمر جابر بن عبد الله وأى ذلك كان فالآية عن ما ذكرت .

وهو فى كثير من صور انتقاده للأحاديث المسندة قوى الاعتماد على الفقه وملائمة الأمصار من الأقوال، فكثير ما يرد حديثا فى تأويل آية بأنه خلاف ما تقرر عند الفقهاء من الحكم .

كما أنه فى صور أخرى قوى الاستناد الى ما بين النحويين من كلام فى تخريج التراكيب ، وما تجاذبوه من نظر فى تأويل شواهدها ، وكثيراً ما يجعل التخريج النحوى الراجح توجيهـا للقـراءة وبيانا لأولويتهـا ويستخرج من رجحان القراءة وتوجيهها اختيار المعنى أو الحكم الذى يأخذ به ، تبعا لاختيار القراءة واختيار الوجه النحوى الذى خرجت عليه ، فيقول : « وأولى القراءتين بالصـواب فى ذلك » وربما يؤكد جزمه بالاختيار فيقول : « والقراءة التى لا أختار غيرها ».

وبهذه الطريقة أصبح تفسـير ابن جرير الطبرى تفسيرا علميا يغلب فيه جانب الانظار ، غلبة واضحة، على جانب الآثار حتى أنه لو اقتصر فنه على مجـرد عزو الأقوال المتخالفة لأربابها . وجـرد عن طويل الأسانيد ومكررها لبقى وافيا تمام الوفاء بما يقصد له من كشف عن دقائق المعانى القرآنية وما يستـخرج منها من الحكم والأحـكام ، على اختـلاف المذاهب والاراء ، وما يتصل بها من استعمالات اللغة ومسائل العربية ، ولازداد شبيهه بالتفاسير العلمية التى جاءت من بعد قوة ووضوحا ، فلذلك يصح أن نعتبره محولا

فى منهج التفسير ما كان يربطه الى علم الحديث من تبعية ملتزمة بل إنه جعـــل العنصر الذى كان على الحديث يسيطر به على التفسير ، أقل عناصر التفسير أهمية ، وذلك هو عنصر تفسير المبهمات ومعـــرفة أسباب النزول ، وجعل العنصر الذى لا غنى للتفسير فيه عن النقل ، وهو عنصر بيان الأحكام معتمدا على فتاوى الفقهاء معتضا بمعاقد الإجمـاع . وأن الذين يعتبرون تفسير الطبرى تفسيرا أثريا ، أو من صـنف التفسير بالمأثور ، إنما يقتصرون على النظـــر الى ظاهره بما فيه من كثـــرة الحديث والإسنـــاد ، ولا يتدبرون فى طريقته وغايته التى يصرح بها من إيراد تلك الأسانيد المصنفة المرتبة الممحصة . والعجب كل العجب من ابن خلدون حين راجت عليه هذه الشبهة، فعده من مدونى الآثار المنقولة مثل الواقدى والثعالبى، وقد يرجع السبب فى ذلك الى أن تفسير الطبرى ، كان منذ قرون ، مفقودا أو فى حكم المفقـــود ، حتى أن صاحب كشف الظنون لم يقف عليـه ، الى أن طلعت على الناس منذ نحو من ستين سنة طبعتـه الأولى ، ففتح للمعارف التفسيرية كنـــز نفيس ، من التراث التالد ، ثم علا قدره ، وغلت قيمته ، بالإبراز العلمى

المتقن الذى طلع به حديثا من بيت العلم والفضل إذ تعاون على إخراجه العالمـــان الجليـــلان الأخـوان الكريمان ابنا الشيخ محمد شاكر، وهما الأديب الضليع والعالم الورع الشيخ محمود ـ بارك الله فيه ـ والفقيه القاضى المحدث الثبت الشيخ أحمد ـ رحمه الله ـ فجاء فى حسن عرضه ، ودقة ضبطـه ، وترتيب مفاصـله ، وتحقيق معانيه ، وتخريج أحاديثـــه ، واستيعـــاب فهارسه آية للسائلين .



من البخـــارى إلى المعـــتزلة

لئن كان الطبرى قد نزع علم التفسير نزعا ، خـرج به عن دائرة علم الحديث ، فإن معاصرى الطبرى من المحدثين لم يهزهم عنف ذلك الانتزاع ولا اقتنعوا بما أثبت المنهج التفسيرى الجديد من اختلاف بين طريقتهم وطريقة المفسرين : أهـل الدراية والمنهـج العـلمى فتمسك أولئك المحدثون بطريقتهم النقلية البحتـة ، وازوروا (١) ازورارا تاما عن طريقة البحث والتأويل ولم يأل الآثار الراجعـة الى التفسير روايـة وضبطـا يجرونها مجرى الآثار السنية فى النقد والتمحيص ، وكون بعد المفسرين بمنهجهم العلمى عن الطـريقـة الأثرية حركة رد فعل هائل فى وسط رجال الحـديث وأهل الأثر ، حصل منها تدافع بين الطائفتين مثـل أو قريبا من الذى حدث فى ميدان أصول الدين ، أو

(١) اتجه اتجاها آخر .

الذى حدث فى ميدان الفقه ، فأصبح أهل الأثر يعرضون بأهل التأويل أو أهل التفسر بالرأى ، كما يعرض أهل السنة السلفيون بالمتكلمين ، أو يعرض الفقهاء ، أصحاب الحديث بأهل القياس ، ويسمونهم أهل الرأى أيضا .

وفى ذلك التدافع الشريف العنيف بين الطائفتين ظهر بين أهل الأثر من أراد أن يقوى حصون التفسير بالمأثور ، ويمتن أسسه ويدفع عنه عوامل التداعى والوهن ، حتى يتمكن من الثبات فى وجه الهجمة الهائلة ، ويستقر على الرجة العنيفة ، فرأوا أنه لا يكون تمتين أسس التفسير بالمأثور وتقوية حصونه إلا بالسمو به عن مجارى الحديث الجزاف ، وصونه من مداخل المزاعم الواهية .

فقد كثرت وكثرت أسباب الانتحال والوضع فى التفسير ، وشاع التساهل فيه أى شيوع ، فاعتبر كل مذكور مأثورا حتى أصبحوا يتخذون من أسمار القصاصين ، وأخبار اليهود والنصارى ، وتواريخ العجم ، ما يحدثون به على أنه تفسير للقرآن بالأثر ، فاستخف الناس بتلك الأخبار وزيفوها ، واستخفوا

تبعا لذلك بهذا المنهج من التفسير وأعرضوا عنه وعند ذلك تحرك أهل الغيرة على الرواية لتطهير تفسيرهم من تلك الأوضار ، وابتدأوا بردة الى علم الحديث وربطه به ربطا محكما خضع به الى كل ما سلط على علم الحديث ، من مقياس للنقد ، وقاعدة للتمحيص ليروا بذلك أنه اذا كان التفسير بالأثر تعرض الى استخفاف وازدراء ، فليس في الذنب في ذلك إلا ذنب الذين تعاطوه عن غير بينة وتلقوا رائجه بدون استعداد لتمييز صحيحه من سقيمه .

وإن اتقان صناعة الحديث والتبرز في اسنادها هما الكفيلان بإيقاف المتلقين للتفسير على ما هو صحيح منه ، وليس في وسع المفسر أن يرده ، ولا أن يعدل عنه ، وما هو سقيم ما كان ينبغي اعتباره ولا الالتفات اليه ، فضلا عن التقيد به والبناء عليه والتزامه . هـ

وليرجع هؤلاء المحدثون الى التفسير بالمأثور حرمته وليتوجهوا الى الطريقة العلمية الجديدة التي انصرف الناس اليها عن التفسير بالمأثور ، يكشفون ما اشتملت عليه من عيب ، ويشهرون بما انطوت عليه من نقص واختلاف ، فعمدوا الى الأخبار الصحيحة التي لا

خدش فى أسانيدها ، وتتبعوا بهـا مواقـع التفسير العلمى ، أو التفسير بالرأى ، حيثما وجدوا اختلافا عن تلك الأحاديث، أو نبوة أحصوها وأذاعوها وعيروا أهلها بمصادفة صحيح الآثار ، واستعمال الـرأى فى ما لا مجال له فيه من قواطع الدين كما فعـل أهـل الأثر من الفقهاء بمقالات أهل الرأى منهم ، لما خالفت الثابت المروى ، فعل الإمام محمد بن ادريس الشافعى بأهل العراق وأهل الحجاز فى كـتابه الـذى سـماه « اختلاف الحديث » .

كـذلك انشق التفسير عـلى نفسه ، وأصبح أهـله شعبتين : تتمسك إحداهما بالتفسير بالمأثور وتتحرر الأخرى من التزامه ، حتى تتركه وتطعن فيـه وكان من الضرورى لجبر هـذا الصدع أن يخـرج من أهل الأثر من ينصف أهل النظر فى ما حملوا على التفسير بالمأثور من إفراط فى الثقة بالنقلة وجـزاف فى سـوق الأحاديث ، فقيض الله لهذا العمل إمام أهل الحديث وأميرهم : الإمام محمد بن اسماعيل البخارى .

وقد كان البخارى ، على وجه التقريب ، معـاصرا للطبرى ، ورأينا فى حديثنا الماضى أنهما اشتركا فى كثير

من الشيوخ فجعل البخارى أساس عمله فى التفسير : اللغة بتحقيق معانى الألفاظ المحتاجة الى بيان، وضبط مراجع اشتقاقها ، ومواقع استعمالها ، وتحرى ما هو مأثور عن الصحابة ، أو مرفوع للنبى ﷺ من قول فى معانى الآيات يجعله معلقا على الثبوت من طرق ثبوت الحديث عنده ، بشروطه الضيقة الدقيقة فى المتن والإسناد فإن ورد بذلك الطريق التزمه وحدث به بأسانيده ، وإلا أبقاه على تعليقه غير ملتزم الأخذ به ، كما فعل ذلك بالنسبة الى أخبار السنة ، وإن كان عمله هذا فى أخبار التفسير أوسع .

وقد ألف على هذا المنهج تأليفا مستقلا سماه (التفسير الكبير) لم يصل إلينا ، ولا الى أهل القرون التى مرت قبلنا ، وقد ذكره صاحب كشف الظنون، وأسند ذكره الى صاحب البخارى الإمام محمد بن يوسف الفريرى .

ولكن الذى وصل إلينا من عمل الإمام البخارى فى التفسير : هو ما اشتمل عليه جامعه الصحيح ، فقد أورد فيه شيئا كثيرا من أخبار التفسير ، حتى كانت الأحاديث المرفوعة الى النبى ﷺ من ذلك ، بين معلق

وموصول ، أكثر من ألف حديث ، منها ما أخرجه في كتاب خاص معقود لذلك ، من كتب جامعه الصحيح : هو كتاب التفسير الذى رتبه على سور القرآن مترجما لكل سورة بترجمة ، وهو يعادل فى مقداره عشر الجامع الصحيح ، ومنها ما تفرق بين الكتب الأخرى من كتب الأحكام وغيرها بمناسبة ما يدخل فى مواضيعها من الآيات .

وقد مكن الإمام البخارى بصنيعه هذا ، للشيعتين من أهل التفسير : شيعة الآثار ، وشيعة الأنظار ، بسبب تقارب ، ومهد لهم طريق تراجع ، إذ حصر الأحاديث المعتد بها فى التفسير ، فحكم على ما وراءها بالطرح وعدم الاعتداد ، وزاد فأوقف على ما حصره من ذلك على ما هو صحيح الرفع فوصله ، وعلى ما هو ليس بذلك فأبقاه معلقا ، وهو الكثير الغالب من تلك الآثار ، وبذلك اتسع مجال النظر والتأويل على نسبة ما ضاق من مجال الأثر والنقل .

ولقد مكن هذا الوضع لكثير من أهل الطريقة العلمية أن يتذرعوا الى الحط من شأن الطريقة الأثرية ، بنقد أعلامها بأنفسهم ، لما هو شائع بين الناس من ضعيف الأسانيد وسقيمها .

فهذا المتكلم الشهير إبراهيم النظام يقول فيما ينقل عنه الجاحظ : « لا تسترسلوا الى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا فى كل مسألة ، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ، وليكن عندكم عكرمة ، والكلبى ، والسدى ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم فى سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن الى صوابهم » .

ولا شك فى أن للأصول التى تكون عليها المذهب الكلامى القديم مذهب المعتزلة ، تأثيرا قويا فى دفع التفسير العلمى فى وجهته قدما يصادم به التفسير بالمأثور وينال منه .

فإن من الأصول التى قام عليها مذهب الاعتزال وفرقت بينه وبين المذهب السنى السلفى ، أصل المعتزلة فى تأويل متشابه القرآن الذى كان يمسك عن تأويله مذهب أهل السنة .

وذلك لا جرم فاتح للمعتزلة مسلكا فى تقليب أوجه دلالة القرآن على ما يحتملونه له من المعانى غير مفتوح لغيرهم ممن لا يؤولون ممسكين ومفوضين .

ومن هنا جاء الارتباط الظاهر بين نشأة التفسير النظرى ، وبلوغه أشده ، وبين مذهب الاعتزال .

فما كان الموغلون فى التفسير العلمى ، من معاصرى الطبرى وأتباعه ، إلا من المعتزلة ، من أبى مسلم الأصفهانى ، وأبى على الجبائى فى القرن الرابع ، الى الشريف المرتضى فى القرن الخامس، ولقد أعان ما توفر للكثيرين منهم من رسوخ القدم فى علم العربية ، بكونهم بصريين ، وطول الباع فى العلوم الحكمية بكونهم متكلمين ، على أن يبلغوا فيما قصدوا اليه من التأويل وتخريج أوجه المحامل مبلغا عجيبا .

ولكن نزعة من العصبية الغالبة قد أوغلت بهم فى مسالك التعسف كلما كانت المحامل الواضحة ، التى يستدعيها السياق ويقتضيها التركيب ، مخالفة لمذاهبهم الكلامية فى المعانى الاعتقادية ، ونزعة من الغرور الذميم أركبتهم مركب ادعاء : أن آلة التأويل وقف عليهم ، لا يحسن غيرهم أن يتعاطاها ، بما اشتهر من براعة الشريف المرتضى التى شهدت بها مجالسه المشهورة أو أماليه .

فكانت هبة السنيين فى القرن الرابع حين استشعروا

أن الآلات العلمية التى كان المعتزلة يختصون بها ليست وقفا عليهم ، ولا هى كفيلة بنصرة مذهبهم نصرة مطلقة كما يتوهمون ، أو يوهمون ، عاملا فى أن يتعاطوا مناهج التأويل والبحث والنظر ، وأن يبرزوا معانى القرآن محللة مفصلة مثل ما أبرزها المعتزلة ، أو خيرا وأتقن مما أبرزوها ، بدون أن يكون ذلك مستتبعا نصرة الاعتزال ، وتصحيح مذاهبه ، بل إن فى المحامل الصحيحة والمباحث الرشيقة دفعا لما كانوا به يصولون ٠

فعلى هذه الهبة السنية أشرق فجر التفسير فى مستهل القرن السادس خطا نورانيا رفعه عاليا فى أفق الفكر الإسلامى الزمخشرى وابن عطية ٠

●●●

من عبد القاهر
إلى الزمخشرى وابن عطية

منذ بدأ أهل السنة يجاذبون المعتزلة أعنة البحث والنظر ، ويداولونهم ميادين الكلام والتأويل ، فى أوائل القرن الرابع ، بدأ سلطان المعتزلة على التفسير العلمى يتضعضع ، ونفوذهم على مسالك التأويل يتقلص .

وزاد ذلك السلطان تضعضعا ، وذلك النفوذ تقلصا ، بانتزاع أهل السنة زمام فن آخر ما يتصل بتفسير القرآن ، من جهة ثانية ، اتصالا قد يكون أوثق من اتصال علم الكلام به من الجهة الأولى ونعنى بهذا العلم : علم البلاغة .

فإنه لم يكد لواء النبوغ فى تقرير نكت البلاغة القرآنية يعقد على مجالس الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ حتى أنجم فى أفق أهل السنة فتى شافعى أشعرى ، من عباقرة علماء العربية هو : عبد القاهر

ابن عبد الرحمان الجرجانى المتوفى سنة ٤٧١ ، تمرس بكتب أبى على الفارسى ، وتخرج على طريقته فى النحو ، فألف شرحين على كتاب الإيضاح لأبى على الفارسى ، وألف كتاب « العوامل المائة » فى النحو ثم التفت الى ما وراء النحو : من أسرار العربية المتجلية فى تأليف الجمل على اعتبارات خصوصية ، تتفاوت فى الحسن والقبول بحسب ما تزيد أو تنقص من الوفاء بمتممات المعانى ، بعد اشتراكها فى الوفاء بأصولها ، وذلك ما كان الأدباء مستغرقين فى التنويه به واستقصاء مثله من لدن عبد الله بن المقفع الى بشر بن المعتمر الى سهل بن محمد السجستانى ، ثم الى الجاحظ وابن المعتز ، فكانوا غير مستقرين على تمييز هذا الفن باسم قار مصطلح عليه يعنون على ماهيته بدقة ، فربما سماه بعضهم « البيان » وسماه آخرون « البديع » وسمته طائفة ثالثة « صناعة الشعر » و « صناعة الكتابة » وكثيرا ما تواردوا ، قصدا أو عرضا على تسميته « بلاغة » .

واتصلت بهذا الفن ، على ما هو عليه من نقص فى وضوح الجوهر ، نظرية اعجاز القرآن ، فقد استقرت عند المعتزلة من القرن الثالث على أنها أمر إيجابى يرجع

الى ناحية من رقعة فن التعبير فيه ، فجعلها الجاحظ في الإيجاز ، وجعلها الواسطى في النظم ، وجعلها الرمانى في البديع ، وأصبحت بذلك مسائل البلاغة من آلات الكشف عن نظرية إعجاز القرآن ، فافتتن في استعمالها المتكلمون الأولون : وهم المعتزلة ، حتى اذا استقر الكلام السنى على قواعد العقيدة الأشعرية في النصف الثاني من القرن الرابع ، عدل سريعا الى تقرير نظرية الإعجاز على نحو ما كان يقررها عليه المعتزلة ، مستعملا الآلات التى سبق أن استعملها المعتزلة في ذلك ، فكان الذى ربط بين فن البلاغة وبين نظرية الإعجاز . « أعجاز القرآن » ولكنه لم يتمكن من ضبط جوهر البلاغة ضبطا يخرجها عن المجال النقدى الذوقى ، الى المجال العلمى المنهجى ، وان أشاد بما بين البلاغة على ما يدركه الناس من معناها ، وبين إعجاز القرآن من ارتباط محكم يجعل البلاغة مرجع الوجه الثالث من أوجه الإعجاز عنده وهو أهمها .

وتلك الثلاثة هى : الإعجاز الغيبى ، والإعجاز العلمى ، والإعجاز البلاغى ، وقد حاول القاضى أبو بكر الباقلانى على ذلك ، أن يفصل ما أجمله العلماء في إعجاز القرآن ببلاغته ، فحدد الأقسام ، ووسع دائرة

النظر ، ودار ولف بين فنون الكلام وأساليبه ، وقارن الآيات بالفقر والأبيات ، ولكنه لم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغة وحقائق أبوابها ، بما يوضح المنهج لإدراك إعجاز القرآن من جهتها .

فجاء عبد القاهر الجرجانى يتم ما وقف عنده أبو بكر الباقلانى وأخرج عبد القاهر لذلك كتابه العجيب: دلائل الإعجـــاز .

بين فيه جهات الحسن البلاغى وعلله ، ويضبطها فى قوالب محكمة من التعبير ، فجاء عمله عملا أساسيـــا منهجيا ، كشف به عن معنى الإعجاز البلاغى بصورة مبدئية نظرية تسمو على تتبع الجزئيـــات ، وترديد المقارنات والموازنات .

وقد أفصح عن مزية عمله هذا أى إفصاح حين قال فى الفصل الأول من كتابه : « لم أزل منذ خدمت العلم أنظر فى ما قاله العلماء فى معنى الفصاحة والبلاغة ، والبيان والبراعة، وفى بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيحاء، والإشارة فى خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبىء ليطلب، وموضوع الدفين ليبحث عنه فيخرج » ثم قال :

« وجملة ما أردت أن أبينه لك أنه لا بد لكل كلام تستحسنه ، ولفظ تستجديه ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلة معقولة ، وأن يكون لنا الى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل » .

وقد أتى فى كتابه فعلا من بيان المعانى وضبط مراجع اختلاف طرق التعبير عنها وبيان الصورة البلاغية فى إفادة المعنى بالتركيب ما قوم به هيكل فن المعانى ، وجعل كتابه كما أراده من اسمه « دلائل » على أوجه الإعجاز ، يهتدى بها الناظر للاستقصاء لما لا يمكن استقصاؤه من أوجه الإعجاز بالتفصيل .

فانفتح بهذا الوضع الجليل باب كان مغلقا فى أوجه متعاطى التفسير ، وهو بيان الوجه البلاغى المعجز من كل تركيب قرآنى ، وجعل ذلك الوجه ملاك المعنى المستفاد من التركيب ، بحيث أن احتمالات المعانى تتفاوت قوة وضعفا على نسبة ما تتلاقى مع السر البلاغى المتمثل فى التركيب ، أو تتجافى عنه ، وذلك ما نادى به الشيخ عبد القاهر بنفسه حيث قال : « وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ، ومعان شريفة ، ورأيت له أثرا فى الدين عظيما ،

وفائدة جسيمة ووجدته سببا الى حسم كثير من الفساد فيما يعود الى التنزيل ، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل ٠٠٠ ويربأ بك عن أن تكون عالما فى ظاهر مقلد ، ومستبينا فى صورة شاك » ٠

تزاحم على ولوج هذا الباب الذى فتح فى النصف الثانى من القرن الخامس جوادان سابقان من جياد حلبة التفسير العلمى : أحدهما من شرقى آسيا ، والآخر من غربى أوروبا ، تعاصرا وسارا فى ذلك الطريق فرسى رهان ، هما : العلامة أبو القاسم محمود ابن عمر الزمخشرى الخوارزمى ، والإمام والقاضى أبو محمد عبد الحق ابن عطية الغرناطى الأندلسى ٠

ولد الزمخشرى سنة ٤٦٧ ، أى فى حياة الشيخ عبد القاهر وعلى مقربة من وطنه وتوفى سنة ٥٣٨ ٠

وولد عبد الحق بن عطية سنة ٤٨١ وتوفى سنة ٥٤٢ على ما حققه ابن بشكوال ٠

فكانا متعاصرين ، يفرق بينهما فى الولادة أربعة عشر عاما يكبر بها الزمخشرى ابن عطية ، ويفرق بينهما فى الوفاة أربع سنين فقط ، سبق بها الزمخشرى أيضا ، وكان أطول عمرا من صاحبه ٠

وقد ثبت ضبط التاريخ الذى ألف فيه الزمخشرى تفسيره وهو سنة ٥٢٨ كما نص على ذلك هو نفسه فى نهاية الكتاب ، ولم يثبت نص على تاريخ تأليف ابن عطية تفسيره ، ولكن الذى يستفاد من مقارنة العمرين أن تفسير الزمخشرى ألف وسن ابن عطية ستة وأربعون عاما ، وهو مكتمل الأشد ، تام التكون العلمى ، شهير المنزلة ، فلا يمكن أن يفرض أنه تخرج بالزمخشرى ، أو بنى على تفسيره ، لاسيما اذا لاحظنا ما أثبته ابن الأنبار فى ترجمة ابن عطية : أنه كان فى آخر دولة المرابطين ، كثير الخروج للغزو فى جيوشهم وذلك يرجح أن يكون تأليف تفسيره قبل هذا الدور الأخير من دولة المرابطين ، الذى هو الدور الأخير من حياة ابن عطية ، إذ كان تاريخ وفاته سنة ٥٤٢ عين تاريخ انتهاء دولة المرابطين بالأندلس ، وقد أفاد ابن الأنبار أيضا بشأن تفسير ابن عطية : أن الناس كتبوه كثيرا ، وسمعوه منه ، وأخذوه عنه ، وذلك يقتضى مدة طويلة من حياته مضت بعد تأليف التفسير حصلت فيها كثرة الرواة بتتابع الطبقات ، فلذلك لا نفترض أن أحد هذين

المفسرين اعتمد على الآخر واغترف منه بل نجزم بأنهما اعتمدا على أصول مشتركة واغترفا من منابع متحدة ، وذلك ما يسمح لنا بأن نضم أحد التفسيرين الى الآخر على معنى المقارنة والموازنة بين أثرين مستقلين متحدين فى الموضوع والمنهج والعصر .

● ● ●

الكشاف

لعل ذلك المثل السائر الذى فاضت به الحكمة الفطرية (رب أخ لك لم تلده أمك) لم ينطبق يوما على متآخيين متناصرين ، على بعد الأواصر ، وتباين العناصر ، كما انطبق على ما بين اللغة العربية ذاتها ، وبين حبيبها وربيبها : فخر « خوارزم » جار الله أبى القسم محمود بن الزمخشرى ، فلقد نشأ متيما بالعربية ، متفانيا فيها ، منقطعا لروايتها وتحقيقها وخدمة علومها ، مفضلا لها مناصرا لخصائصها ومعارفها ، ومحاربا للمستنقصين قدرها من الشعوبيين ، معتزا بما نال من المعرفة فيها ، وشرف به من الانتساب اليها .

ولقد افتتن فى تآليفه العجيبة بالتنويه بالعربية وفضلها ، وعجيب أمرها وبارع محلها ، وأتى من ذلك من خطبة كتابه العظيم فى النحو ـ كتاب المفصل ـ بلهجة قاصفة على الصادفين (١) عن العربية ، المتطلعين

---

(١) غير الراغبين .

الى تفضيل غيرها عليها ، والزهد عن علومها ، المحاولين اتخاذ لغة غيرها أداة لآدابهم ومعارفهم وأفكارهم ، ولقد أبدع الزمخشرى فى العربية : علما وذوقا ، ورواية ، وإنشاء ، فخلف ثروة عظيمة فى الأوضاع اللغوية مثل (أساس البلاغة) الذى وضعه معجما على قاعدة التفريق فى كل مادة بين استعمالاتها فى المعانى الحقيقية الأصلية واستعمالاتها فى المعانى المجازية وهى غاية لم تصعد اليها همة غيره من قبله ولا من بعده .

وكتاب (الفائق) فى تفسير غريب الحديث ، وهو معجم للاستعمالات اللفظية العربية الواردة فى الأحاديث النبوية فتح به بابا واسعا فى لغة الحديث .

وكتاب (المستقصى) فى الأمثال .

ومن الأوضاع النحوية مثل كتاب (المفصل) الشهير الذكر الطائر الصيت ، الذى عكف الناس على شرحه ودراسته أكثر من ثمانية قرون ، فلم يجدوا به بديلا ، وكتاب (الأنموذج) وكتاب (المفرد والمؤلف) وشرح شواهد كتاب سيبويه .

والآثار الأدبية البارعة من عيون السجع، ونصوص الحكم مثل (المقامات) و (ربيع الأبرار) و (الكلم النوابغ) الى شعره الكثير البديع الذى جمعه فى ديوان فهذا التكون الأدبى الراسخ، والمعرفة العربية الواسعة مع مقامه فى العلوم الإسلامية ، إذ كان اماما من أئمة المتكلمين على الطريقة الاعتزالية، وفقيها من كبار الفقهاء على المذهب الحنفى ، وعلى ما سار من ذكره، واشتهر من أمره ، بعد أن شاعت كتبه وقدرها العارفون حق قدرها ، أقبل أبو القاسم الزمخشرى على تفسير القرآن فى أواخر سنة ٥٢٥ وقد عرف الناس مقامه فلقبوه (بالعلامة) ، وكان قد سافر من بلاده « خوارزم » ، فى شرقى آسيا الوسطى فاستقر بمكة المكرمة بعد أن أقام بها أولا ثم فارقها الى خوارزم ، ولذلك لقب (جار الله) فأقام هنالك بمكة فى عودته بمدرسة اختص بها واشتهرت به كائنة تجاه الكعبة المشرفة ، عند باب « أعياد » من أبواب المسجد الحرام ، وهنالك انقطع لتفسير القرآن تفسيرا على الطريقة العلمية ، مبناه تحليل التركيب ، وبيان خصائصه ، واعتبار إعجازه على المنهج الذى مهده الشيخ عبد القاهر فى (دلائل الإعجاز) وأسلفنا الكلام عليه فى الحديث الماضى .

وكان مقام الزمخشرى من أهل طائفته المعتزلة ، مع ما هو معروف به من شدة التعصب ، يجعل مرجعهم إليه فى تفسير ما يدق فهم معناه من القرآن العظيم ، مدفوعا بما يمتاز به ذلك العصر بالنسبة الى المعتزلة من اعتزاز موروث : بأنهم أهل البلاغة ورجال التأويل ، يشوبه إشفاق عظيم من الشعور ، فإن هذا الاختصاص قد نوزعوا فيه ، أو أنه افتلك من أيديهم، فكانوا يرجعون الى الزمخشرى معتزين به منتهين إليه فيبرز لهم ، كما قال وصدق فى ذلك ، (الحقائق من الحجب) فيزيدهم ذلك اعتزازا وإكبارا ويفيضون فى الثناء عليه .

والإلحاح فى وضعه تفسيرا للقرآن جامعا يعتمدون عليه فى نصرة عقيدتهم بتخريج الآيات على مقتضى الطريقة البلاغية التى كانت أزمتها بأيديهم ، فكم ألح إخوانه عليه فى وضع تفسير شامل ، وكم تشفعوا إليه بعظماء فرقته ، وعلماء أهل نحلته ، وكان ذلك كما يعرف من تاريخ أوائل القرن السادس ، عند ابتداء تراجع أمر المعتزلة ، وسلوك فرقتهم سبيل الانقراض، وإلى هذا يشير الزمخشرى نفسه عندما يذكر فى تفسيره : أن الإلحاح كثر عليه وهو بخوارزم ، ولما توجه تلقاء مكة المكرمة واجتاز بلاد الشرق العجمى

والشرق العربى لم يزل يلقى فى كل بلد « من فيه مسكة من أهلها ، وقليل ما هم » متعطشين الى إنجاز ذلك التفسير ، ونزل بمكة فى مقام إكرام واحترام من أميرها الشريف على بن حمزة بن وهاس فزاد إلحاحا عليه ، ودفعا به الى إنجاز ما تعطش أصحابه الى إنجازه ، فألف لهم تفسيره الذى سماه .

« الكشاف على حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل » .

واعتمد فى تصنيفه على ما يشعر به مكتملا فى نفسه من المعارف والملكات ، المعتمدة على التكون الأدبى اللغوى الصحيح . وأن المطالع لما تضمن إشارته الى ذلك من كلامه فى خطبة الكشاف ليكاد يهز كلامه من عطفيه حتى يتمايل لتمايله معجبا كما قال أبو الطيب .

إن أكن معجبا بعجب عجيب
لم يجد فوق نفسه من مزيد

فهو يقول بعد التنويه بدقائق العلوم وعواليها : « ثم أن املأ العلوم بما يغمر القرائح ، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح ، من غرائب نكت يلطف مسلكها ،

ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التقسيم الذى لا ينم لتعاطيه ، وإجالة النظر فيه ، كل ذى علم كما ذكر الجاحظ فى كتاب : نظم القرآن ، لا يتصدى أحد لسلوك تلك الطرائف ، ولا يغوص على شىء من تلك الحقائق ، إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن، وهما : علم المعانى وعلم البيان ، وتمهل فى ارتيادهما آونة ، وتعب فى التنقير عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبع مظانهما همة فى معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح حجة رسول الله ﷺ ، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ جامعا بين أمرين : تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ، قد رجع زمانا ورجع إليه ، ورد ، وردّ عليه ، فارسا فى علم الإعراب مقدما فى حملة الكتاب ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس ، دراكا للمنحة ، وإن خفى شأنها ، متصرفا ، ذا دربة بأساليب النظم والنثر ، مرتاضا ، غير ربض بتلقيح بنات الفكر ، قد عرف كيف يرتب الكلام ويؤلف وكيف ينظم ويرصف ، طالما دفع الى مضايقة ، ووقع فى مداحضه ومزالقه » وقد أتى فى تفسيره حقا - من مظاهر البراعة ، وآيات العلم الواسع ، والذوق الراسخ ، والقلم المتمرس ، ما زاده

إعجابا به بعد انتهائه إذ قال فى وصفه بيتيه البديعين:

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمرى مثل كشافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافى

فأصبح كتابه عمدة الناس على اختلافهم : بين مشايع له، ومخالف، وعلى وفرة مخالفيه ، وانقطاع مشايعيه، يرجعون إليه على أنه نسيج وحده فى طريقته البلاغية الإعجازية ، وفى غوصه على دقائق المعانى وحسن إبرازها على طريقة علمية سائغة بتحليل التركيب وإبراز خصائصه واعتباراته .

على ما يكثر صاحب الكشاف من عنف على مخالفيه وما يتناوله به خصوصا أهل السنة والجماعة من قدح، وشتم ، وسب ، وتجهيل ، فإن ما جبل عليه أهل السنة، وقامت عليه طريقتهم العلمية : من الإنصاف ، قد حملهم على الإغضاء على تلك الهفوات المخجلة ، والعورات الفاضحة ، فإنهم أقبلوا على دراسته وشرحه، وبنوا عليه عامة بحوثهم فى القرآن ، فلا يخلو تفسير

أو تأليف في موضوع قرآني من رجوع إليه واعتماد عليه ، فابتدأوا أولا بإعمال معيار الإنصاف ، حيث كتب العلامة المصري : ناصر الدين بن المنير المالكي الإسكندري كتابه : « الانتصاف » فبين ما في الكشاف من دعاوى اعتقادية ، وما سلك في سبيلها من تخريج الكلام تعسفا أو التزاما لما لا يلزم .

ودخل تفسير الكشاف مباشرة في صميم أصول الثقافة الإسلامية الأشعرية ، وعلا نجمه في القرن الثامن بإقبال أعلام من المدرسة الأعجمية الأشعرية : مثل شرف الدين الطيبي ، والقطب الشيرازي ، وسعد الدين التفتازاني ، فأصبح من يومئذ ركنا ركينا في هيكل التخرج الإسلامي .

وهكذا انقرض المذهب الاعتزالي ، واندرج الزمخشري وأهل فرقته في البائدين ، واحتل الكتاب مكانه الذي هو أهل له مشاعا بين أهل القرآن ، فكان في خلود جوهره وزوال عوارضه كما قال الله تعالى :

« فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » (١) .

---

(١) سورة ابراهيم : ١٧

بين الزمخشرى وابن عطية

لقد سما تفسير ابن عطية إلى مساواة تفسير الزمخشرى مصافا ومكاتفا ، فإنهما زيادة على اتفاقهما فى المعاصرة قد اتفقا فى المنهج العلمى الأدبى، وتشابها بتشابه صاحبيهما فى تأسس ثقافتهما العامة على أساس الأدب واللغة .

ولكنهما وراء هذا الاتفاق يختلفان من أوجه عدة ينبغى الالتفات اليها لأحكام المقارنة بين التفسيرين العظيمين ، فكما اختلفا فى أن تفسير ابن عطية من آثار الشباب وتفسير الزمخشرى من آثار الشيخوخة، فإنهما اختلفا اختلافا واضحا هو أقوى أثرا فى العمل العلمى وهو اختلاف يرجع الى ثلاث جهات : أولاها أن ابن عطية مغربى والزمخشرى مشرقى ، وثانيتها من حيث أن ابن عطية سنى والزمخشرى معتزلى ، وثالثتها من حيث أن ابن عطية مالكى والزمخشرى حنفى ، ولكل من هذه الجهات أثرها فى ميزة من الميزات ، التى اختلف بها كل من التفسيرين عن الآخر

بالإضافة الى فارق السن ، والى فارق العربية والعجمة .

فمن حيث أن ابن عطية تمكن من الرجوع الى مصادر ما كانت فى متناول صاحب الكشاف ، أهمها تفسير مغربى أفريقى جعله ابن عطية مبنى تفسيره، وأكثر دوران ذكره فى أثناء كلامه ، ولم يرد فى كلام الزمخشرى أى تعريج عليه ، وذلك هو تفسير المهدوى المسمى « التفصيل الجامع لعلوم التنزيل » فقد ذكره ابن عطية فى خطبة تفسيره ووصفه بأنه متقن التأليف، أشار الى الانتقاد على أسلوبه فى عدم تتبع الألفاظ، وأن أسلوبه مفرق للنظر مشعب للفكر .

وذلك يتبين مما ذكره صاحب كشف الظنون عن تفسير المهدوى : أنه فسر الآيات ثم ذكر القراءات ثم الإعراب . والمهدوى هذا من رجال القرنين الرابع والخامس ، أصله تونسى من المهدية ، تخرج بالقيروان على أبى الحسن القابسى ، ثم رحل الى الأندلس وتوفى بدانية يوجد من تفسيره الآن جزآن بالمكتبة الظاهرية بدمشق ، ويوجد جزء بخزانة جامع الزيتونة

الأعظم يقدر أنه منه ، ولكنه لما تقع مقابلته مع جزئى الظاهرية ، فهذا مثال ظاهر ، لما اختلف بين عطية والزمخشرى من المصادر .

وما سوى ذلك فمصادر مشتركة من تفاسير مشرقية وصلت الى المغرب مثل تفسير الزجاج ، وتفسير أبى جعفر النحاس ، وتفاسير مغربية وصلت الى المشرق مثل تفسير مكى بن أبى طالب .

ومن الجهة الثانية ، وهى اختلاف ابن عطية بكونه مالكيا عن كون الزمخشرى حنفيا . فإن ذلك أظهر بين التفسيرين فى استنباط الأحكام والاستدلال لها ما بين المذهبين المدنى والعراقى من اختلاف فى الفقه وفى مداركه ، وبين الطائفة الناشئة على ذلك من اختلاف فى المادة الفقهية ، واختلاف فى المنهج الاجتهادى، على ما يتبع ذلك من اختلاف المصادر والمراجع عند كل من الطائفتين عنها عند الأخرى .

وأما الجهة الثالثة : وهى أهم الجهات كلها ، أعنى جهة الاختلاف بالسنية والاعتزال ، فإنها ترتبط بما كنا مهدناه من أن اختلاف ما بين السنيين السلفيين،

والمعتزلة المتكلمين ، فى القرنين الثانى والثالث ، فى تأويل متشابه القرآن ، قد جعل من الطريقة العلمية الأدبية فى التفسير عونا للمعتزلة على الفوز بالنصر فى تلك المجادلات الكلامية ، فلما نشأت الطريقة السنية الكلامية وهى طريقة الأشعرى نازع السنيون المعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير البلاغى حتى انتزعه من أيديهم قهرا الشيخ عبد القاهر الجرجانى ، فأصبحت للأشاعرة طريقتهم التفسيرية البلاغية المتوجهة الى مناقضة ما كان تاه فيه من المسالك مفسرو المعتزلة وتمحيص تخاريجهم ، ومناقشة أساليبهم، فأصبحت تفاسيرهم بحوثا تقويمية نقدية ، تمكنوا بها من جولة ظاهرة استكان لها المعتزلة فى القرن الخامس ، فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم، واستكانة خصومهم ٠

فلذلك كان تفسير الزمخشرى فى المواطن الكثيرة التى يختلف فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين التزاما دفاعيا ، وكان تفسير ابن عطية فى تلك المواطن نقديا هجوميا ، فكان يمثل صولة الغالب العتيد على المنهزم المتراجع ، ولقد قوى هذا

فى تفسير ابن عطية بما أضيف اليه من عاملى قــوة بيانية يرجعان الى شبابه وعروبته • فإن الشباب أفاده قريحة متقدة ونظرة حادة يتناول بهما موضوعــه فى قوة وسرعة ومتانة إلمام فيأتى بيانه محبوكا منسجما• والعــروبة أفادته طبعا أصــيلا ، وسليقة صافية ففاض بيانه قويا هتافا سائغــا سلسا ، ولمــا اختلف عنـــه الزمخشرى بالشيخوخة والعجمة فإن أسلوبه البيانى قد جاء متثاقلا مفككا ، ومواضعه متفاوته ، وتعبــيره ثقيلا كزا ، ترهقه كلفة الصناعة ، مع نبوة الطبع •

ولذلك فلا بدع أن يوصف تفسير ابن عطيــة بأنــه « محرر » لا سيما وقد دفع الشبه ، وخلص الحقائق ، وحرر ما هو محتاج الى التحرير • وقد نوه بذلك فى مقدمته ، وشاعت عند الناس تسميته « المحرر الوجيز » وعلى ذلك بنى صاحب كشف الظنون تعريفه به ، وإن كان مؤلفه لم يشر الى تسميته ، وهو « وجيز » وبالنسبة الى التفاسير التى سبقته • أما بالنســبة الى تفســير الزمخشرى ، فابن عطية أطرد نفسا ، وأكــثر جمعــا وتفننا ، فهو وجيز باعتبار طريقة عرضه المباحث ، لا باعتبار مقدار جملته فالزمخشرى أقل جمعا ، وإن

كان أعمق غوصا فى تحليل الكلام ، ومن هنا نشأ ذلك الحكم المشهور ، المبنى على دقيق المقارنة بين التفسيرين : وهو ما شاع عند العلماء ، منذ قرون ، وأورده صاحب كشف الظنون مورد القول المأثور ، والأمر المشهور ، من أن « ابن عطية أجمع وأخلص ، والزمخشرى ألخص وأغوص » .

● ● ●

الإمـــام الـــرازى

إن الغلو الذى تورط فيه المعتزلة ، حين أفرطوا فى اعتماد الحكمة اليونانية والاعتداد بها ، فعاملوها معاملة المعارف اليقينية ، وأخذوها أخذ الحقائق القارة ، مع أنها ليست إلا نظريات افتراضية ، وأحكاما متغيرة ، ومذاهب متباينة متناقضة ، قد كان غلوا له أثر سىء فى حياة الثقافة الإسلامية فى القرنين الثانى والثالث . فقد كان غلو المعتزلة فى الاعتداد بحكمة القدماء ، حاملا لحملة السنة ، وفقهاء الشريعة على أن يذودوا عن تلك الحكمة وعن أهلها ، وأن يجنبوا القرآن والدين ، ما استطاعوا ، المساس بها وبهم ، فانحاز الدين جانبا ، وانحازت الحكمة جانبا آخر .

وتقابلت العصبية بالعصبية . وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها فلم يكن ذلك سامحا للعلوم الحكمية بأن تتطور وتتقدم ، ولا للمعارف الدينية بأن تتفتق وتتوسع .

وعظم عند كل فريق من أهل المعارف الدينية حرصه على صيانة أمانته ، وإشفاقه عليها ، فابتعد حتى عن الأقربين اليه من أهل المعارف الدينية الأخرى ، فكان الانقسام الفكرى الهائل الذى ساد القرن الثانى والقرن الثالث : ففصل الفقهاء عن المحدثين ، بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النظر ، وفصل الفقهاء والمحدثين معا عن الصوفية ، حتى أصبح اتصال الحكمة بالدين فى مجال علم الكلام منظورا اليه عند الفقهاء والمحدثين والصوفية نظرهم الى الهجمة الغازية للدين ، والوثبة العادية عليه .

ولما كان سبق المعتزلة الى تعاطى التفسير على الطريقة البلاغية الإعجازية ، قد صبغ ، الى حد ما ، منهج التفسير العلمى بصبغة الاعتزال ، وأقام الفارق بين التفسير العلمى والتفسير الأثرى .

فإن انكسار حدة المعتزلة فى القرن الرابع ، بظهور الإمام الأشعرى ، وتضعضع حكمتهم المختلطة بانتصار الحكمة الصافية الناصعة الممحصة ، التى أقام الأشعرى قواعدها ، وظهور التفاسير العلمية على ذلك المنهج السنى ، كل ذلك قد هدأ من روع الفكر الإسلامى ،

وألف قلوب النافرين من أهل الفقه والحديث والتصوف فبدأ ظنهم يحسن بالحكمة وأهلها .

وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم ، واطمأن أهل كل فن الى ما بين يدى أهل الفن الآخر من خبرة فتمازجت العلوم تمازجا عضويا .

وأصبح كل منها عنصرا مقوما لوحدة ذلك الكيف الفكرى ، الجديد باجتماع خصائصه الروحية والعقلية والمادية ، أعنى الثقافة الإسلامية .

فبرز فى القرن الرابع والقرن الخامس علماء جمعوا بين الفقه والكلام ، من المالكية والشافعية ، مثل القاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين والإمام المازرى وحجة الإسلام الغزالى .

وتأثر الفقه من ذلك الى مدى بعيد جدا ، بالأوضاع الكلامية .

وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية فى كتاب «التقريب والإرشاد» للباقلانى ، وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين ، فكانت نقطة الاتصال بين التعاليم الشرعية والمباحث الحكمية .

وامتاز القرن الخامس بتلاقى الطرفين المتباعدين: وهما الحديث والكلام ، إذ ظهر فى القرن الخامس محدثون متكلمون منهم أعلام ازدان بهم المغرب العربى : مثل الإمام المازرى والقاضى أبى بكر بن العربى والقاضى عياض .

فلم ينبلج فجر القرن السادس إلا وللثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم راسخ القواعد، تتراص فيه المعارف الحكمية والمعارف الدينية ، وتشد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها ، كما هو مذهب الأشعرى ، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة ، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ ندفقت ينابيعها الصافية فى كتب أبى على بن سينا ، التى كان إشعاعها فى مطلع فجر القرن الخامس .

كان هذا التسلسل العجيب للأحداث ، وهذه الحركة من الدفع والرد ، التى استمرت أكثر من ثلاثة قرون، تأخذ فى خضمها ، على السواء ، العرب والأعاجم ، قد كانت تهيئة لأن يطلع فى منتصف القرن السادس كوكب عربى فى الأفق الأعجمى ، يكون قطب الاهتداء الذى توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة

المطردة ، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى فى أفلاك الحكمة الإنسانية العامة .

أليس هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازى المولود سنة ٥٤٣ والمتوفى سنة ٦٠٦ .

وهو عربى قرشى من سلالة سيدنا أبى بكر الصديق ، نشأ فى البلاد الأعجمية وعاش فيها ، استقرت أسرته أولا بطبرستان ، وكان مولده فى مدينة الرى ، وهى العاصمة الكبرى يومئذ لبلاد العراق العجمى شرقى سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى .

وقد بادت الآن ، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانية .

وينسب الى مدينة الرى كثير من مشاهير العلماء فى فنون الثقافة الإسلامية ، وصيغة النسب اليها (الرازى على خلاف القياس) .

ولذلك كثيرا ما يخطىء بعض الكاتبين فيحسبون كلمة الرازى لقبا لشخص واحد ، فربما اختلط عليهم أبو بكر الرازى الفقيه الحنفى ، المعروف بالخصائص ، بأبى بكر بن زكريا الرازى عالم الطب والكيمياء ، ومترجمنا الإمام فخر الرازى .

تنقل الإمام فخر الدين فى البلاد الأعجمية من الرى الى خراسان ، الى خيوة وبخارى ، وعامة بلاد ما وراء النهر ودخل البلاد العربية : العراق والشام ، كما استفدنا ذلك من تفسيره وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه .

وكان أكثر استقراره وتدريسه بخوارزم وهى مدينة خيوة شرقى بحيرة قزوين ، ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانية وكانت وفاته فيها .

واكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية فنشأ محلقا فى أفقها بجناحين : من اللغة العربية واللغة الفارسية ، إذ أجادهما ، وتمرس بآدابهما ، واكتملت ملكته البيانية فيهما ، قال ابن خلكان : « له اليد البيضاء فى الوعظ باللسانين العربى والفارسى » .

كان تخرجه فى أول أمره بعلوم الحكمة اليونانية ، ثم ضم إليها علوم الكلام ، والأصول ، والفقه على مذهب الشافعى ، وعلوم العربية ، فأصبح علما مفردا فى الجمع والمزج بين الفنون ، وسهولة هضم بعضها ببعض ، وبذلك علت سمعته وعظم صيته وتمكن من سلوك طريقة فى التأليف والبحث والعرض ، انفرد بها

وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر ، فأصبحت طريقته المنهج الثقافى التعليمى الذى عم أقطار الإسلام، وسرى فى لغات الثقافة الإسلامية كلها ، على توالى العصور ، ومن هنالك أصبح معروفا بلقب (الإمام) إذا أطلق عند المتكلمين والأصوليين انصرف إليه .

وعلى تلك الطريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المفننة فى التفسير ، والكلام ، والأصول ، والفقه ، والنحو ، والأدب ، والفلسفة ، والطب ، والهندسة ، والفلك .

فكان بدروسه ومواعظه ، ومناظراته وكتبه ، مظهرا لرقى الثقافة الإسلامية ومتانة أسسها ، وحجة قاطعة على انتصار المبادىء الإسلامية فى كل ناحية من نواحى المعرفة ، اعتز الناس فى حياته شرقا وغربا بعجيب عبقريته وشدت اليه الرحلة وتفنن فى مديحه الشعراء، واختص من بينهم بذلك شاعر الشام الرحالة شرف الدين بن عنين ، وقد كان من تلاميذه بمدرسة خوارزم، وهو الذى يقول فى رثائه :

ماتت به بدع تمادى عمرها
دهرا وكان ظلامها لا ينجلى

وعـلا به الإسـلام أرفـع هضـبة
ورسا سـواه فى الحضيض الأسفل

وقد جعل الإمـام الرازى غايتـه من تلك المـنزلة العلمية العليا ، المتساوية الدرجات بين موارد الثقافة والمعرفة : أن يضع القـرآن العظيم موضـع الـدراسة والبحث والتحليل على منهـج يرى تفـوق الحـكمة القرآنية على سائر الطرائق الفلسفية ، وانفـرادهـا بهداية العقول البشرية الى غـايات الحـكمة ، مـن طريق العصمة .

وقد كتب فى وصيته التى أملاها عند احتضـاره : « لقد اختبرت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفيـة فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجـدتها فى القرآن ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجـلال لله ، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك الحقائق العميقة ، والمناهج الخفية » .

وعلى هذا الأساس من إبراز حكمة القرآن والبرهان على سموها وأمن مسلكها أقام فخر الـدين الـرازى تفسيره الكبير .

تفسير الإمام الرازى

آمن فخر الدين الرازى بفكرة أشربها قلبه وهام بها لبه ، وهى أن الحكمة القرآنية أسمى وأسلم من جميع الطرائق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فانطلق يقرر فكرته للناس ، وينادى بها على رءوس الأشهاد ، متحديا أهل المعارف الطبيعية والفنون الفلسفية ، بأن الذى اندرج فى القرآن العظيم من علومهم وفنونهم ، هو أعلى وأصلح مما يخوضون فيه ، ويتهافتون عليه .

وكانت الطريقة المثلى فى نظره ، لإدراك ما فى القرآن من أسرار حكيمة ، وبث ما تضمنه من مطالب فلسفية وعلوم طبيعية ، إنما هى طريقته الكلامية المختارة المتبعة لمنهج الغزالى ، وإمام الحرمين ، والباقلانى وأبى اسحاق الإسفرايينى ، والإمام أبى الحسن الأشعرى ، فـذلك كان يرى : أن الطريقة الأخرى ، وهى طريقة المعتزلة ، هى التى عطلت القرآن عن أن تفيض على الناس غيوثه الحكيمة وأن

المعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانية ، حجبوا عن الوصول الى أسرار القرآن ، فأصبح مبلغهم فى تفسيره، تحقيق أعاريبه ، وتحليل تراكيبه ، وبيان ما اشتمل عليه : من بديع النكت ، وبليغ الأساليب ، على نحو أبرز عليه الزمخشرى تفسيره الكشاف ، وقبله أبو إسحاق الزجاج ثم الشريف المرتضى فاستقر حكمه أخيراً على أنه : ما دام المعتزلة مستحوزين على طريقة التفسير النظرى ، وما دام أسلوبهم مسيطرا عليه ، فإن القرآن لا يزال محجوبا عن أفكار أهل المدارك الحكيمة ، تحول بينهم وبين لبه بحوث فى القشورالنحوية،وتقارير للقوالب البلاغية، هنالك ناشد نفسه ، وناشد الناس أن يغوصوا على منابع القرآن ليفجروا منها سيولا فياضة يستطيعون أن يغترفوا منها حكمة صافية : هى روح الهداية التى جاء القرآن بينير بها العقول ، ويشرح لها الصدور .

ولاقت هذه الدعوة استغرابا وإنكارا ، فأصبحت نظريته محل بحث ، ومجال أخذ ورد ، بينه وبين معاصريه من المتبعين والمخالفين ، وانتصب الإمام الرازى يبرهن على نظريته ويستدل لها ، ويضرب عليها الأمثال ، حتى جرى فى بعض دروسه يوما مثال

مضروب على ما حيل بين الناس وبين عوالى الحكمة القرآنية ، فادعى أن سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فزاد الناس استغرابا لتلك الدعوة ، ولجاجا فى معارضتها وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه : (على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى) .

فاضطره ذلك الى أن يبرز فى معرض التطبيق ، ما كان يقرره فى حيز النظر . وأقدم على تصنيف كتاب فى تفسير سورة الفاتحة : استهله بمقدمات ذات خطط منهجية تنتهى الى إثبات أنه لا عجب فى أن تستنبط تلك المسائل الكثيرة ، من الألفاظ القليلة فأخذ مثلا قوله تعالى : « رب العالمين » وبين أن الوجود ليس محصورا فى العالم الذى ضبطت أحواله المخارف الإنسانية ، لأن الخلاء الذى لا نهاية له خارج هذا العالم ، صالح لأن يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى وأن يحصل فى كل واحد من تلك العوالم ، مثل ما حصل فى عالمنا هذا وأعظم وأجسم من ذلك وأنشد قول أبى العلاء المعرى :

يا أيهـا النـاس كـم لله من فـلك
تجرى النجوم به والشمس والقمر
هـين على الله ماضـينا وغـابرنا
فما لنا فى نواحى غـيره خطـر

وإن الإنسان لو ترك تلك العوامل واقتصر على أن يحيط علمه من هذا العالم فقط ، بعجائب المعـادن ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات ، وعجائب أقسـام الحيوانات لنفد عمره فى أقل القليل من هذه المطالب، فلا ينتهى الى غورها ، مع أن ذلك كله بعض قليـل مما يندرج تحت قوله : « رب العالمين » وانتهى مـن هذه البراهين التمهيدية الى أن سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأن القول بأن تلك المباحث عشرة آلاف ليس إلا تقريبا للأفهام من السامعين ، لأنها فوق ذلك بكثير .

وبعد تأصيل تلك القواعد المبدئية ، تناول سورة الفاتحة ، مبتدئا بتفسير الاستعاذة والبسملة ، ومتتبعا السورة بالتحليل وتقليب الأوجه ، وبيان معاقد المعانى وطرق استنباطها ، حتى أخرج فى تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابا جليلا .

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع فى تأليف كتاب آخر فى تفسير سورة البقرة على تلك الطريقة نفسها ، ثم اطرد يتنقل من سورة الى سورة على ترتيب المصحف الشريف جاعلا تفسير كل سورة كتابا مستقلا ، وسائرا فى تفسير السور كلها على المنهج الذى وضعه فى تفسير سورة الفاتحة ، وكأنه استغنى بالمقدمات التى مهد بها لتفسير سورة الفاتحة ، عن العود الى بيان منهجى فكان يتناول كل سورة افتراعا ، مبتدئا ببيان الفوائد المستنبطة من أول كلام فيها ، غير أنه فى أثناء سورة الأعراف ، لما بين تفسير قوله تعالى : « يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » .

لما تكلم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب الثابتة ، واستشعر استغراب المطالع جلب تلك المسائل المغرقة فى علم الهيئة والفلك ، فوقع له أن عاد الى التنويه بمنهجه ، والتعريض بأصحاب التفاسير الآخرين ، بكلام لو وضع فى أول الكتاب لكان أبلغ مقدمة له ، ببيان منهجه وغايته ، حيث قال : « ربما جاء بعض الجهال والحمقى ، وقال : إنك أكثرت فى تفسير كتاب الله تعالى من علم الهيئة

والنجوم ، وذلك على خلاف المعتـــاد . فيقـــال لهذا المسكين : « إنك لو تأملت فى كتاب الله حـــق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته » .

وقرر ذلك بوجوه : اعتمادا على أن الله تعالى ملأ كتابه الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونية ، وبين فى ذلك من عجائب الخلقة ، ومدح المتفكرين فيهـــا وأن الناس فى ذلك التفكر على درجتين : منهم من يكتفى بالاستدلال الإجمالى ، ومنهم من يسمو الى الاستدلال التفصيلى ، وأن لكثرة الدلائل وتواليها أثرا فى تقوية اليقين ، وإزالة الشبهات . وختم هذا البيان بقوله : « فإذا » كـــان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار ، لا لتكثير النحـــو الغـــريب ، والاشتقاقات الخاليـــة عن الفـــوائـــد ، والحكايات الفاســـدة . نسأل الله العون والعصمة » .

وببيان هذا المنهج ، الذى سار عليه الإمام الرازى ، يتضح أن إعجاز القرآن كما كان غير محصور فى وجه الإعجاز البلاغى ، وإنه يتجلى فى أوجه أخرى غيره : منها الإعجاز العلمى والإعجاز الغيبى ، على ما صرح به القاضى عياض فى الشفاء ، وعلى ما أشار إليه من

قبل القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن، وأنه إذا كان تفسير الزمخشرى قد تكفل ببيان وجه الإعجاز البلاغى ، فإن معظم ما يرجع الى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفل به الا تفسير الرازى ، وذلك ما تعم به حجة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف ، من العرب وغيرهم ، وينادى به برهان إعجاز القرآن فى عموم اللغات .

وإذا كان بعض النـاس لم يزل فى شك من القيمة السامية لهذا التفسير ، فإن كلمة قديمة لاكتها الألسن، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك . وذلك ما راج فى مجالس العلماء ، قديما وحديثا من أن « تفسير الرازى قد اشتمل على كل علم إلا التفسير » .

فإنها كلمة صدرت عن غير روية ولا تحقق ، وانبنت على مقارنة سطحية بما أشار اليه فخر الدين نفسه : من تلك الطريقة المألوفة التى التزمت فى التفسير من قبله وهى طريقة تحليل التركيب والغوص على مناحى الاستنباط منه . وإنها لا محالة طريقة جليلة لا غنى عنها لطالب التفسير على وجه الأكمل . ولكنها ليست هى كل التفسير ، بل نستطيع أن نقول : إنهـا تدخل

فى مقدمات التفسير لا فى نتائجه . وقد نوهنا ، فيما مضى ، بتفسير الكشاف تنويها عظيما . ولكن ذلك لا يحملنا على أن نتعصب لطريقة الكشاف على ما فيها من إتقان وإبداع ، حتى نغض من منزلة تفسير الفخر الرازى ، كما يطمح فى الغض منها كثير من المتعصبين لتفسير الكشاف . ولعل الإمام الرازى ، قد اعتبر الناحية اللفظية من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة، فى التفاسير الأخرى، فجاء يولى عنايته الغاية المقصودة من ورائها ، التى وقفت دونها همم المفسرين لا سيما وقد وضع كتابه كما بينا ، لغرض إقناعى معين .

على أن الفخر الرازى لم يكن فى ما أورد من مسائل العلوم جالبا إياها على وجه الاستكثار والاستطراد ، وإنما هو سائر فى ذلك على طريقة قويمة ، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول ، إنما هو معنى الآية إذ يأخذ فى بيان مفادها الأصلى ، موقفا على محل استخراجه من التركيب بحسب قوانين العربية ، ونكت بلاغتها ، مقتصدا فى ذلك غير مسرف ، ثم يذهب فى تربية ذلك المعنى وتوسيعه ، مذهب الإنابة والتفصيل، مجتهدا فى ربط أوصال الكلام، وإحكام تسلسل المعانى، والتنبيه على تولد بعضها من بعض ، حتى تنتهى

بذاتها الى المساس بمطالب حكمية ، ومسائل علمية ، يسوقها حينئذ على أنها خلق متممة سلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآنى ، على أحكم وجه من الربط .

فإذا كان الدارس المتخصص المكين فى علوم العربية يهمه أن يتوسع فى تحليل التركيب يسلك من ذلك الى التوسع فى تحرير المعانى ، فإن تفسير الزمخشرى ، وتفسير الرازى ، يتكاملان لديه .

أما صاحب المنزلة الثقافية المطلقة ، من غير المتخصصين فى علوم العربية ، فإن مفزعه لا يكون إلا الى الرازى وحده ، وله فى فخر الدين غنية .

* * *

تصحيح نسبة التفسير
إلى الإمام الرازى

كانت الأيام تعقد الجسر الواصل بين حد القرن السادس والقرن السابع ، انتصب الإمام فخر الرازى الرازى يخرج للناس تفسيره العظيم ، وقد جاءت نصوص هذا التفسير بذاتها ، مشتملة على ضبط التواريخ التى تم فيها تفسير سورة سورة من القرآن العظيم ، كما كنا بينا من أن هذا التفسير مجزأ فى أصله على السور على معنى أن تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته .

ولكن هذا العمل لم يشمل باطراد عامة السور ، فبعضها ختم ببيان الزمان ، وبعض آخر اشتمل على بيان الزمان والمكان معا ، بل جاء فى ختم بعضها تفصيل ظروف خاصة كانت تحيط بحياة المؤلف وأن الذى جاء مضبوطا من ذلك ليمتد من سنة ٥٩٥ الى سنة ٦٠١ فهو لم يؤرخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام البقرة ، والى ما أرخ ختام سورة آل عمران إذ جاء فى آخر الكلام عليها ما نصه : قال الإمام رضى الله عنه:

« تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ومضى فى سور عشر بعدها سائرا على هذه السنة ، فقال فى آخر الكلام على سورة النساء : « قال المصنف : فرغت من تفسير السورة يوم الثلاثاء ثانى عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ثم تخلفت العادة فى آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف ، وعادت فى آخر سورة الأنفال باحتفال أكبر إذ جاء فى ختامها : « تم تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه يوم الأحد فى رمضان سنة إحدى وستمائة فى قرية يقال لها « بغدان » ونسأل الله الخلاص من الأهوال وشدة الزمان وكيد أهل البغى والخذلان إنه الملك الديان وصلاته وسلامه على حبيب الرحمان محمد المصطفى صاحب المعجزات والبرهان » واستمرت هذه العادة متتابعة غير منقطعة فى السور التى جاءت بعد ، ففى آخر سورة التوبة : « تم تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر وفرغ المؤلف رحمه الله من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين » .

وكذلك سورة يونس وسورة هود وسورة يوسف وسورة الرعد وسورة ابراهيم وسورة الحجر، وبانتهاء سورة الحجر انقطعت تلك العادة فلم يرد فى آخر سورة بعدها ، من سورة النحل الى سورة الناس تاريخ الانتهاء من سورة منها ، وكان آخر تلك التواريخ شهر رمضان سنة ٦٠١ أى قبل وفاة الإمام الرازى بخمس سنين . ويظهر من صريح التواريخ التى ثبتت فيما ثبتت فيه من السور أنه لم يكن متبعا فى تفسير السور، سابقها ولاحقها ، ترتيبها فى المصحف ، اذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة رمضان سنة ٦٠١ وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدهما شهر رجب ، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وابراهيم ، وهى متأخرة ، شهر شعبان ، وقد اختصت الأربع السور الوسطى منها وهى يونس وهود ويوسف والرعد ببث المؤلف عظيم أحزانه لحدث جلل نزل به وهو وفاة ولده .

وأول ما ابتدأ هذا البث فى ختم سورة يونس اذ قال: « يقول جامع الكتاب : ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الأصم رجب سنة احدى وستمائة وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد أفاض الله على روحه وجسده أنوار المغفرة والرحمة ، وأنا ألتمس من كل من يقرأ هذا

الكتاب وينتفع به من المسلمين ، أن يخص ذلك المسكين بالدعاء والرحمة والغفران ، والحمد لله رب العالمين، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين ».

فلم يزل يردد بثه وحزنه لذلك المصاب مسترحما مستغفرا فى أثناء السور وفى خواتمها منشدا الأشعار فى رثائه ملحا فى سؤال المطالعين الدعاء للوالد والولد.

وكذلك شأنه فى غير موضع من تفسيره يذكر من أحواله فى مناظراته ورحلاته ويشير الى خصائصه ، من اسمه واسم أبيه وظروف حياته، ما يطور شيئا كثيرا من سيرته ولا يبقى شكا فى أن صاحب ذلك التفسير هو الإمام محمد بن عمر الرازى ؛ فقد سمى نفسه فى أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى : « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » الآية فقال : قال محمد الرازى » وذكر اسم والده عمر فى مباحث البسملة مسندا عنه حديثا بكلام للإمام أبى القاسم القشيرى ، قائلا : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر يقول سمعت الخ ... » .

وذكر رحلته الى خوارزم ومناظرة جرت له هنالك، فى سورة آل عمران فى تفسير قوله تعالى : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم الآية » اتفق لى حين كنت بخوارزم أن أخبرت أنه جاء نصرانى

يدعى التحقيق والتعمق فى مذهبهم فذهبت إليه وشرعنا فى الحديث ، وساق جدله فى مسألة ألوهية المسيح ، والسؤال على بطلان ذلك بأوجه قال فى ختام تقريرها : « وعند ذلك انقطع النصرانى ولم يبق له كلام » وقال فى تفسير تلك الآية نفسها : « كان فى الرى رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصى وكان معلم الاثنى عشرية وكان يزعم ... » .

هذه كلها شواهد على ما بين هذا التفسير وبين حياة الإمام الرازى من ارتباط ، فهو محمد بن عمر الرازى عاش فى الرى ، ورحل الى خوارزم وناظر أهل الفرق وأهل الأديان ، وكان حيا فى التواريخ التى وردت فى التفسير وهى ما بين سنة ٥٩٥ وسنة ٦٠١ بحيث لو فرضنا أن باحثا من ذوى الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأته منسوبا الى مؤلف لتوصل من دراسته وفحصه الى معرفة مؤلفه ، فجزم بنسبته الى الإمام الرازى ، ولذلك لم يكن من العلماء ، أمام هذه الشواهد ، إلا الجازم بأن الكتاب من وضع الإمام الرازى .

زيادة على ما اشتمل عليه : من طرائق فى البحث والبيان ، الى مذاهب عرفت بنسبتها الى الرازى ،

وبسطت فى كتبه الحكمية والكلامية والأصولية ، ومن ولع بتتبع تفاسيرها ومناقشتها من آثار العصابة التى لم يزل الرازى يتتبع مقالاتها ويهتم بمناقشة مذاهبها: وتلك هى تفاسير المعتزلة التى وضعت من تفسيرنا المبحوث فيه موضع الاعتناء بالنقل والتتبع والتمحيص مثل تفسير الزجاج ، وتفسير الزمخشرى ، وتفسير القاضى عبد الجبار ، وتفسير القاضى أبى مسلم الأصفهانى .

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقوال وتنويه برجال عرف الإمام الرازى بما تقتضيه نسبته منهم من اعتماد عليهم وتنويه بهم ، وبخاصة إمام الحرمين والغزالى من المتكلمين ، وأبى على ابن سيناء من الحكماء .

ولقد ناقش مرة الغزالى فى نزع نزعه غريب عن طريقته ، فصوب القول فى ذاته ، واستبعد حمل الآية عليه فى قوله تعالى : «فلما جن عليه الليل رأى كوكبا » من سورة الأنعام وابتدأ حكاية القول مداعبا حجة الإسلام بقوله : « تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية » . وكان يعرض بأن الغزالى وقع فى منهج الحكماء الذى عابه عليهم ، وما أشبه ذلك بمداعبات القاضى أبى بكر بن العربى لأستاذه وحبيبه الإمام الغزالى فيما سلك فيه مسالك

لا تتفق مع المبادىء التى دعا اليها وشنع على المخالفين فيها ٠

وإن وراء هذه الشواهد كلها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث كثيرا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأن التفسير بأكمله من تحرير الإمام الرازى ، والوقوف من هذه القضية موقف الاختيار ٠

وإن تلك القوادح لتتلخص فى نظرنا فى ما اشتمل عليه الكتاب فى مواضع ، من إسناد الكلام الى الإمام الرازى إسناد ناقل عنه ، فقد تكرر أن ورد فى التفسير « قال الإمام » أو « قال المصنف » ووقع قرن ذلك فى مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصدر من غير المتكلم عن نفسه ، ففى آية الصدقات من سورة التوبة: « قال المصنف الداعى إلى الله رضى الله عنه ، هذه الآية لا دلالة فيها على قول الشافعى » ٠٠٠

وفى قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله » من سورة التوبة أيضا : « قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين رضى الله عنه ٠٠٠» وأمر هذا القادح هين إذ يجوز أن يكون إدراجا فى صلب كلامه وهو شائع بكثرة فى الكتب يقع من طرف الرواة ومن طرف الناسخين ، مع جواز أن يكون المنوه به

فى المثال الأخير غير الإمام الرازى ، وأن يكون الرازى حاكياً ذلك الكلام عن بعض شيوخه مثل البغوى .

لو لم تكن هنالك مثل أدخل من تلك فى معنى القادح : مثل ما ورد فى سورة الواقعة فى قوله تعالى: « جزاء بما كانوا يعملون » من عبارة بالغة الغرابة وهى قوله : « المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله فى مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها » ثم قال : « وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين - رحمه الله - بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه » .

وجمعا بين الأدلة الناشئة من اعتبار الشواهد والناشئة من اعتبار القوادح مال كثير من المحققين الى تتبع المواقع التى بدت فيها القوادح ، فوجدوها منحصرة فى أماكن متأخرة فى الترتيب عن التى ظهرت فيها الشواهد ، فجزموا بأن أول الكتاب من وضع الرازى وأن آخره من إكمال غيره واعتضدوا لذلك بأن الأقربين الى عصر الرازى من مترجميه ذكروا أنه لم يكمله وفى مقدمتهم ابن خلكان وقد عين صاحب كشف الظنون اثنين ذكر أن أحدهما صنف تكملة له ، وذكر أن الآخر أكمل نقصه ، ويظهر أن التكملة كتاب مستقل ولكن إكمال النقص هو الأجدر بأن يحمل على ما

اتصل وضع الرازى ، وذلك ما نسـبه صاحب كشف الظنون الى القاضى شهاب الـدين الخوبى الدمشقى المتوفى سنة ٦٣٩ وهو قريب عهد من الإمام الرازى، ولا يبعد أنه من تلاميذه ، والذى يبدو فى نظرنا فيصلا بين ذلك كله : أن الرازى لما انتصب فى آخـر حيـاته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شىء منه فى تحريره النهائى وبقى شىء فى الأمالى والمسودات بيـد بعض تلاميذه ، فأقبل على تصنيفه وتحريره ، وألحق فى ذلك الفرع بالأصل • فالكتاب بروحه هو للرازى كله وبتحريره هو من وضعه فى الأول ووضع تلميذه الخوبى فى الآخر • على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل الى تحقيقه بالقطع، لاسيما وبين يدينا أدلة على أن تفسير الرازى قد كان ذكره شائعا ونصه مفقودا فى أوائل القـرن الثامن ببـلاد العجم كما ورد ذلك فى كلام للإمام شرف الدين الطيبى فى حاشيته على الكشاف نقلا عن والـده ومن ذلـك يستقرب أن مطلع النص التحريرى للكتاب إنما كان من الشام ، موطن الشهاب الخوبى بحيث لم ينتشر فى أقصى بلاد العجم إلا فى القرن الثامن •

٭٭٭

تفسير البيضاوى

كان فخر الدين الرازى ، بتفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب » فاتحا كبيرا : تهجم بمداركه القوية على مجال علم التفسير فوجده مجالا مملوكا لطائفتين من أهل الثقافة الإسلامية ، منحصرا تحت سيطرتهم ، هما : طائفة المحدثين ، وطائفة الأدباء ، يتجاذبونه بينهم، متنازعين تارة ، ومتقاسمين أخرى ، فشن غارته ، على المحدثين وعلى الأدباء جميعا ، وانتزع الميدان منهم انتزاعا وغلابا فساد عليه وحازه متصرفا فيه ثم استحقه وأورثه أخلافه من بعده : رجال الأصلين : أصول الدين ، وأصول الفقه .

فاصطبغ علم التفسير من هذا الاستحقاق بصبغته الجديدة ، فى مطلع القرن السابع ، إذ تقرر ثبوته لأهل الحكمة الدينية وارتفع عنه امتلاك أهل الحديث وأهل العربية ، وبذلك اتجهت كتب التفسير وجهة جديدة ، وضعت العلم فى نصاب غير الذى كان موضوعا فيه ومكنت منه أيديا لم تكن هى المتعاطية له من قبل فنشأ له من اختلاف النصاب ، واختلاف

المتعاطين ، وضع اختلف به عن وضعه السابق اختلافا بينا ، وتطلب هذا الوضع معارض ومجالى يتمثل فيها الكيان الجديد الذى ثبت للتفسير فى وضعه الجديد ٠

فكانت تلك المعارض والمجالى هى التفاسير التى ابتدأ ظهورها متسلسلة متواصلة ، فى أثناء القرن السابع ، وأبى الله إلا أن يكون مطلعها من ذلك الأفق الزاهى بكواكب التفاسير ، على الوضع السابق ، وهو الأفق المشرقى الأعجمى ، إذ كان ابتداء مطلعها هنا من مدينة تبريز فى الشمال الغربى للبلاد الإيرانية على يد القاضى ناصر الدين البيضاوى ٠

كان البيضاوى ناشئا على تلك الطريقة الفقهية الشافعية : المخططة على منهج الجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية ، تخطيطا أصله الجمع بين أصوول الدين وأصول الفقه ، وضم علوم العربية والأدب الى علوم الشريعة والحكمة ٠

أصله من شيراز ، فى جنوبى إيران ، وبها كانت نشأته العلمية الأولى ، وبها تخرج فى الفقه والأصول والأدب والمنطق والحكمة ، على الأسلوب الأعجمى الذى يجمع بين العلوم المختلفة بالترقى فى درجاتها المتقابلة ، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقا يهدف الى

تكوين الملكة العامة ، المتصرفة بالتحصيل ، والتحليل والاستنتاج والبحث فى العلوم ، على نسبة واحدة ، وتحرير قوالبها التعبيرية ، على منهج متحد ، وأسلوب مطرد .

فدرج البيضاوى وراء الغزالى ، والإمام الرازى ، والأرموى ، وأخرج على طريقتهم ، وفى ظل ما سبق من تأليفهم ، تآليفه المشهورة السائرة وهى : « الغاية القصوى فى دراية الفتوى » مختصر معتمد فى فروع الفقه الشافعى ، اعتنى به فقهاء الشافعية ، وكثرت شروحهم عليه .

وكتاب « طوالع الأنوار » فى علم الكلام وهو مشهور شهرة زائعة ، وكتاب « المصباح » فى الكلام أيضا مشهور مشروح ، وكتاب « المنهاج » فى أصول الفقه ، واسمه : « منهاج الوصول الى علم الأصول » وهو عظيم الشهرة ، واسع الرواج ، كتب عليه كثيرا من عصر تأليفه الى القرن الحاضر ، ولم يزل عمدة الدراسة فى أصول الفقه منذ القرن الثامن الى اليوم . وشرح البيضاوى كتاب « مصابيح السنة » للبغوى شرحا ذكره السبكى فى طبقات الشافعية ، وكاتب جلبى فى كشف الظنون .

ولما كان تفسير القرآن ثمرة طول المراس لمختلف مواد الثقافة الإسلامية . ومؤسسا بالخصوص على الضلاعة فى أصول الدين وأصول الفقه ، على ما بناه الإمام فخر الدين الرازى ، فإن القاضى البيضاوى قد أقبل على تفسير القرآن فى الحقبة الأخيرة من حياته : حقبة الاستقرار فى تبريز ، بعد الانتقال إليها من حياته : وهى الحقبة المتصلة بموته ، وقد كانت وفاته فى تبريز سنة ٦٨٥ فإذا لاحظنا بالاعتماد على ما أفاده السبكى فى الطبقات ، ومشى عليه صاحب كشف الظنون : إن انتقال البيضاوى الى تبريز كان بعد أن تقلد منصب قاضى القضاة فى شيراز ثم صرف عنه ، فإن هذا يقتضى أن الانتقال الى تبريز قد كان حوالى سنة ٦٥٠ ، وبذلك يكون تأليف تفسير البيضاوى فى النصف الثانى من القرن السابع بمدينة شيراز .

وقد اعتمد البيضاوى فى دراسته القرآن العظيم لتحرير تفسيره على التفسيرين العظيمين : وهما تفسير الكشاف للزمخشرى ، والتفسير الكبير للفخر الرازى ، فجعل اعتماده فى بيان الألفاظ والتراكيب وتحليل المبانى لاستخراج نكت المعانى على تفسير الكشاف، واعتمد فى إبراز روح الحكمة القرآنية وعرض

نظرياتها من نواحى الفلسفة وأصول الـدين وأصول الفقه على المرجع فى ذلك وهو تفسير الإمام الرازى ٠

وقد رأينا أن البيضاوى كان يتوخى اتباع الرازى ويتوخى مسالكه فى عامة تأليفه ، واعتمد فى تحريـر المعانى الذوقية ، واستجلاء نكت الإشارات الى دقائق المعارف على تفسير الراغب الأصفهانى ، من مشاهير المفسرين من أهل السنة فى القرن الرابـع ، وهو كتاب « مفردات القرآن » المطبـوع المشهور وإن كان المؤلف واحـدا ٠

وحـلل البيضاوى فى تفسـير ما جمـع من أفـكار المتقدمـين وبحثها ونقدها واستخرج منها أحكاما ، واستظهارات شخصية ، وأبـدع فى كثير من الأحـكام والاستظهارات ، ما استقل به وانفرد بتحقيقه ، وربما جمع الأوجه المتعددة والاحتمالات المختلفة ، فرتبها بحسب الرجحان وأشار الى ما هو المعتمد منها ، وما هو ضعيف أو مردود ، وسبك تلك الأنظار البعيدة ، والتحارير العالية سبكا دقيقا رقيقا ، بناء على تنقيح العبارات وضبطها وتهذيبها واختصارهـا الاختصـار المحكم ، القابل للبسط والإيضاح ، على ما هى الطريقة

المختارة المسلوكة يومئـذ فى تحـرير العـلوم ، وهى المشتهرة عند العلماء « بالطريقة الأعجمية » .

ومن هنالك أصبح تفسـير البيضـاوى : بمحتواه ، ومنهجه ، وأسـلوبه ، أثرا سـامى القيمة أسدى بـه القاضى يدا بيضاء للباحثين والدارسين ، إذ قرب منهم المستعصى ، وجمع له المتفرق ، وضبط لهم تحرير غير المحرر ، وسمى كتابه هذا « أنوار التنزيـل وأسرار التأويل » .

فأحله الناس منذ بروزه واشتهاره ، فى النصف الثانى من القرن السابع ، محل الاعتماد والإقبال ، وعكفوا عليه عكوفهم على المرجع الأصلى للتفسير ، إذ امتـاز بالجمع بين التفسيرين المتكاملين اللذين لا يسـتغنى الدارس المتقن ، والباحث المستبحر ، بأحدهما عـن الآخر ، وهما : الكشاف ، وتفسير الرازى ، بما أفاد بالنسبة الى الكشاف من ضبط مقاصده البيانية على مصطلح واضح مألوف ، ثم من تخليصه من الـنزعات المذهبية الاعتزالية التى ينزع الزمخشرى اليهـا وإن كان قد ساير صاحبه الكشاف فى أمور عدها المعلقون عليه عداً لمآخذ لكونه جرى فيها على خلاف الأصـول الأشعرية ، ولم يخلص فيها كلام الكشاف من نزعتـه الاعتزالية .

أما بالنسبة الى الإمام الرازى فقد أفاد فيوضه المتدفقة المسهبة ضبطا واختصارا وتحصيلا ، فى ما له فى مواضع من نبوة أو قصور عبارة ، أفاده دقة وتحقيقا وتعبيرا رشيقا .

وبذلك فإن تفسير البيضاوى ، على ما يبدو عليه من اختصار ، وما يتبادر لمتناوله بادىء الرأى من بساطة ، قد أصبح كتابا عميق الغور ، صعب المراس، ثرى المطاوى محتاجا تقريره الى الرجوع الى موارده، وبخاصة أصليه العظيمين : تفسير الزمخشرى وتفسير الرازى ، فأصبح تدريسه ميدانا للملكات الراسخة ، ومجالا لقوة العوارض ، ونفوذ الأنظار ، وسمو البيان، وتتابعت العناية به لذلك : وتدريسا ، وتخرجا ، وتأليفا ، فزيادة على الكتب التي ترجع اليه أصالة من الحواشى والتعاليق ، التى لا تكاد تدخل تحت حصر ، فإنه ما من مفسر للقرآن فى القرن السابع وما بعده ، إلا وتفسير البيضاوى فى طليعة مراجعه .

●●●

قيمة تفسير البيضــاوى

اعتبر تفسير البيضاوى ، مبلغ المنهـج العلمى فى تفسير القرآن ، الى ذروته .

فكان بروزه عندما اكتمل نمو الثقافة الإســلامية ، وتفتقت فيها أفانين المعرفة ، وتفتحت أزهارها .

وكان انبناؤه على أساس الحكمة السنية الأشعريينى ، التى ثبت أصلها ، ورسخت دعائمهـا ، بما بوأ لهـا الباقــلانى والاسفراينى وإمــام الحرمــين والغــزالى والمازرى وابن العربى وعياض والإمام الرازى : مــن منزلة مكينة تساقطت دونها منازل المناهج الــكلامية المخالفة ، حتى اندرجت تحت التراب .

وكان المنهج المتبع فى تصنيف البيضاوى ، والأسلوب المحتذى فى تحريره : هما المنهج والأسلوب اللذين جرى عليهما مصطلح التآليف العلمية فى عامة الفنون ، من أول القرن السابع : من حيث الاختصار ، ودقة التعبير ، والتزام المصطلح العلمى ، والإشارة الى ما يتفرغ عن

التعبير من معان يكتفى بحضورها فى الذهن عن ذكرها ثم تؤخذ مبانى لما يأتى به التعبير بعدها .

فأصبح من مجموع هذه الخصائص لتفسير البيضاوى ميزة واضحة ، مزجت بين طريقته وبين مألوف الطباع ، ومتعلق الميول يومئذ : من طرائق شاعت فى التأليف ، وبنيت عليها المناهج الدراسية .

وبذلك عظم صيت الكتاب ، وطار ذكره ، وأقبل الناس عليه ، إذ وجدوا فيه الضالة المنشودة من التفسير العلمى على الطريقة التحليلية اللفظية ، التى عظمت بها من قبل شهرة تفسير الكشاف ، لا سيما والبيضاوى قد مشى مع تفسير الكشاف فى ما يحب الناس منه ، وخلص أو كاد ، مما ينفرهم من الكشاف ويباعد بينهم وبينه على نحو قول الأحوص :

إنى لأمنحك الصدود وإننى
قسما إليك مع الصدود لأميل

وإنه لمما يلاحظ فى هذا الصدد : أن تفسير الكشاف لم يعظم رواجه ، ويتعلق به علماء أهل السنة هذا التعلق المزيج من الحب والحذر ، إلا فى ذلك القرن السابع ، إذ انصرف الكاتبون الى التعليق عليه بالتنبيه

على مواقع الأنظار الاعتزاليـة منـه ، وتمييزهـا ، وردها ، إذ ظهر من هؤلاء فى النصف الثانى من القرن السابع ، معاصرين للبيضاوى أو متقدمين عليه بقليل، أمثال ابن المنير الاسكندرى صاحب « الانتصاف » ، فكان بروز البيضاوى بتفسيره ملخصا من الـكشاف ، زائدا عليه ، مبرأ من سقطاته ، بردا وسلاما على تلك القلوب التى كانت تهفوا الى الكشاف وتتهيبه .

وبذلك أصـبح تفسير البيضاوى ، منـذ اشتهـاره ورواجه ، مروجا للـكشاف ، مدخلا إياه فى معاهـد وبيئات علمية لم يكن يتصل بها من قبل .

لأن الدارسين للبيضاوى قد تعلقوا ، فى سبيل إتقان دراسته ، والوفاء بحق البيان لإشاراته ، والكشف عن مرامى عبـاراته ، الى الوقوف عـلى كـلام صـاحب الكشاف وتتبعه وتحليله ، فأصبحت دراسة البيضاوى دراسة للكشاف بواسـطة . وبذلك لم تتوفر حـواشى الكشاف إلا فى القرن الثامن وما بعده ، ولم تطلع غالبا إلا من الآفاق العلمية التى كانت مستنيرة بالبيضاوى وتآليفه .

بحيث أصبحت الأنظار متجاذبة ، والبحوث متبادلة ، باطراد ، بين حواشى الكشاف وحواشى البيضاوى كأن

محرريها مجتمعون فى مجلس واحد ، على نحو يـرى من مباحث جدلية بين حواشى ابن التمجيد ، والعصام، وسعدى ، وعبد الحكيم السيالوكوتى على البيضاوى. مع حواشى الطيبى والقطبين : الرازى والشيرازى ، والسعد التفتازانى والسيد الجرجانى على الكشاف .

حتى أن كلام الواحدة من تلك الحـواشى ، عـلى الكشاف كانت أو على البيضاوى ، لا يـكاد يتضـح معناه إلا بالوقوف عـلى كلام الأخـرى من حـواشى البيضاوى أو حواشى الكشاف كذلك .

وما هذا المعنى من التمازج إلا أثر تلك الـدروس الحافلة لتفسـير البيضـاوى التى استوعب فرسـان ميادينها ما حول الكتابين : تفسير البيضاوى والكشاف فعرضوها فى معرض التقرير الحكيم ، ثم ناقشوهـا بالنقد والمقارنة والمعارضة ، حتى اتصل ما بين بعضهـا وبعض فى تلك المجالات التقريرية العالية ، اتصالا كون بينها لحمة نظرية ، فجعلها عناصر وحدة موضوعيـة متكاملة ، وبذلك كان كل جيل من أجيال العلماء ينقضى يترك وراءه من تلك البحوث الصعبة أوقارا على ظهور الجيـل الناشىء يزيد بهـا تدريس البيضـاوى عـلى متعاطيه مشقة وصعوبة ، حتى أصبح تدريسه منتهى

مبلغ الهمم العلمية ، وميزان الملكات والمواهب ، فوضع فى أعلى الهيكل الهرمى لمواد التخرج فى العلوم الإسلامية ، وعمت منزلته تلك أقطار الإسلام فى المشارق والمغارب ، فتأصلت منزلتـه أولا فى الشرق الأوسط والشرق الأقصى ، والتزم فى المناهج الدراسية ببلاد فارس وبلاد الأفغان والأقطار الهندية ، ثم كان فى جملة ما تسرب من الملتزمات التعليمية من البلاد الفارسية الى آسيا الصغرى وعموم المماليك العثمانية واشتهر بمصر من قبل الفتح العثمانى إذ كان من الكاتبين عليه من العلماء المصريين ، فى أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر ، القاضى زكريا الأنصارى والإمام السيوطى ، وعظم شأنه فى القرن العاشر بانتظام أهم معاهد العلم فى البلاد العربية فى تاج الخلافة العثمانية ، وخاصة الجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة .

وبذلك تقاربت مناهج التعليم ، بين البلاد الإسلامية كلها ، على الطريقة الأعجمية ، فأصبح تفسير البيضاوى ملتزم التدريس من أقاصى الهند الى المغرب الأقصى ، وزاد اعتزازا فى القرن الحادى عشر بالحاشيتين الشهيرتين اللتين كتبتا عليه :

إحداهما بلاهور عاصمة بلاد البنجاب من الباكستان

الغربية وهى : حاشية المحقق عبد الحكيم السيالكوتى، التى سارت مثلا فى التحقيق ، والتحليل ، وصواب النظر ، ورشاقة العبارة ، والإغراق فى الإشارة حتى اعتبرت عنقاء الدارسين وآبدة الناظرين .

والحاشية الثانية من حواشى القرن الحادى عشر هى : حاشية العلامة المصرى ، الأزهرى النشأة ، شهاب الدين الخفاجى ، التى سماها : « عناية القاضى وكفاية الراضى» وهى تامة، بخلاف حاشية عبد الحليم، وواسعة ، كثيرة المباحث والفوائد ، وسعت دائرة تفسير البيضاوى علما ، أكثر مما وسعتها نقدا وبحثا .

وإن الذى عد فى كتاب كشف الظنون فقط ، من الحواشى والتعاليق على تفسير البيضاوى ، ليقرب عده من خمسين ، فضلا عما لم يذكر فيه مما كتب بعد ، مثل الحاشيتين الهامتين : حاشية عبد الحكيم وحاشية الخفاجى .

على أن القاضى البيضاوى لم يسلم من أمر وقع فيه قبله صاحب الكشاف ، وتهاون بأمره العلماء بعد القرن الثامن : وهو عدم التحرى فى درجة الأحاديث التى يوردها ، معرضا بما عليها من النقد والتزييف ، وما

يتصل بها من مباحث التجريح والتعديل ، وذلك أمر أخذ عليه بحق وإن حاول صاحب كشف الظنون تخفيف أمره عليه ، فإن الشهاب الخفاجى لم يزل يعلق على حديث مما أورده البيضاوى بأنه موضوع ، وخاصة أحاديث فضائل السور ، وقد ألف المحدث الشامى الشيخ عبد الرءوف المناوى كتابا فى تخريج تلك الأحاديث : « سماه الفتح السماوى فى تخريج أحاديث البيضاوى » فكان شأن البيضاوى شأن غيره من أعاظم العلماء الذين تهاونوا بذلك ، فأخذ عليهم أخذا لم ينجهم منه تأويل المتأولين ، واعتذار المتعذرين .

●●●

تفسـير ابن عـرفه

في حين اصطبغت الدراسة في الشرق الإسلامي بصبغة البحث الشكلي ، والتحليل اللفظي واتجهت الى صياغة التأليف والتحرير ، فولت وجهها شطـرها ، واتخذت مناهج المؤلفين وعباراتهم مواضيع للبحث ومواد للتقرير .

وتكيفت صناعة التأليف بما اقتضته تلك المناهج ، حتى شاع فيها الاختصار ، والتزمت دقة التحرير ، وصار الكتاب الواحد غير صالح للاستقلال بذاته في الدراسة حتى يرجع به الى أصوله التي منها استقى ، ليتبين كيف اندرجت المعاني المشروحة المبسوطة في تلك القوالب المختصرة المكتفية بالإشارة عن العبارة .

في ذلك الحين كانت بلاد المغرب العربي ، متمسكة في التدريس بطريقة البحث الموضوعي والتحليل المنهجي ، متجهة في التأليف وجهة الشرح والبسط غير آهبة لطريقة البحث اللفظي ولا ملتفتة في التأليف الى

المختصرات التى قامت فيها الإشارات مقام العبارات فكانت الدروس التى حفلت بها المدارس بطرابلس وتونس وقسنطينة وبجاية وتلمسان ومراكش وفاس وسلا ومالقة وغرناطة فى القرن الثامن دروسا تختلف فى منهجها ومادتها وأسلوبها عن الدروس التى كانت تزخر بها فى ذلك القرن الثامن نفسه مدارس البلاد الشرقية ، وخاصة المدارس الأعجمية بأصبهان وشيراز وكرمان وهراة وكابل وسمرقند وبخارى وسرخس واستراباد أو المدارس الهندية فى لاهور وسيالكوت ولكنو ودهلى وحيدر أباد وبلكرام وقيزوج ، أو المدارس الحديثة الظهور يومئذ فى البلاد الرومية العثمانية من أدرنة وتفغنيسا وكوتاهية وقونية وأنقرة وقسطمولى وسيواس .

فكان منهج التدريس الشرقى شرحا للكتب وتقريرا وتعليقا .

وكان منهج التدريس المغربى دراسة للعلوم وبحثا وإملاء وكانت بلاد الشرق العربى ملتقى لهذين المنهجين يتناظران بها حول الجامع الأزهر الشريف متجها أحدهما الى الضفة الشرقية لوادى النيل ومتجها الاخر الى الضفة الغربية له .

فلا عجب إذا رأينا تفسير البيضاوى يشتهر ويسمو، ويجرى وراء اشتهاره وانتشاره انتشارا جديدا لتفسير الكشاف ، أن نرى منهج دراسة التفسير فى البلاد المغربية وخاصة بتونس منهجا غير متكيف بما ينسجم مع الخصائص التى أشاعت تفسير البيضاوى ونفخت فى شهرته ودفعت الى الإقبال عليه .

فنجد دراسة التفسير بتونس سائرة على منهج الإملاء لا على منهج التقرير وذلك منهج غير الذى وضع عليه تفسير البيضاوى ومثله من الكتب المحررة بالاختصار .

ونجد العامل الذى رجح عند الدارسين الشرقيين تفسير الكشاف باعتباره مادة لدراسة البيضاوى حتى اشتهر كشاف الزمخشرى شهرة غطى بها على ما عداه من كتب التفسير عاملا غير متوفر فى مدارس تونس وغيرها من المدارس المغربيات ، وهى التى كانت تجد كلها القدوة العظمى والمثل الأسمى فى إمام التفسير والشريعة وفنون الحكمة الإسلامية الشيخ أبى عبد الله محمد بن عرفة الورغمى المتوفى بتونس سنة ٨٠٣ .

فقد كان الناس فى ذلك القرن الثامن الذى ملاه صيت ابن عرفة يشدون الرحلة من البلاد الأندلسية

والبلاد الليبية وما بينهما من الأقطار الضاربة الى البلاد السودانية وراء الصحراء الكبرى ليتتلمذوا لابن عرفة بتونس ويتخرجوا عليه .

وكان ابن عرفة من منتصف القرن الثامن منتصبا لتدريس التفسير الى نهاية القرن ونهاية حياته هو .

فكان ابن عرفة طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التفسير كلما انتهى ختمة منه أعاد ختمة جديدة ، وكانت أفواج الطلبة المتخرجة بين يديه فى ذلك الدرس أجيالا متعاقبة متتالية كلما تخرجت منها طبقة ، فانتشرت تبث العلم فى أرجاء البلاد المغربية أقبلت طبقة ، بعدها ترتوى كما ارتوت سابقتها من ذلك المنهل الفياض الذى لا يجف نبعه ولا ينقطع معينه .

وكان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتتلى الآية أو الآيات بين يديه ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب وإيراد كلام أئمة اللغة أو النحو على معانى المفردات ومفاد التراكيب منشدا على ذلك الشواهد وموردا الأمثال والأحاديث ، ويهتم بالتخريج والتأويل حتى تتضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذى يتعلق

به ويرد ما عسى أن يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد اللغوية والنكت البلاغية أو بإثارة ما يتعلق بالمفاد من مباحث أصولية ترجع الى أصول الدين أو أصول الفقه ، جاعلا عمدته فى هذه المباحث تفسير ابن عطية غير معرض عن تفسير الكشاف ، فيتعبر كلام ابن عطية حاصلا بين أيدى مستمعيه ليسايره أو يرده ، ويورد كلام الزمخشرى كلما تعلق قصده بإيراده لنقل أو استدلال أو دحض، ويكثر إيراد الآراء والمذاهب عن العلماء فى كل مسألة بحسبها من أئمة المذاهب أو المتكلمين أو رجال الأصول لاسيما أصحابه الأدنون فى طريقته النظرية مثل : عز الدين بن عبد السلام والإمام الرازى والقاضى عياض والقاضى ابن العربى والإمام المازرى ، وكان يفتح المجال فى إلقائه للبحث والسؤال ، وكثيرا ما يعتبر سؤال واحد من طلبته مثارا لبيان عنصر من عناصر الموضوع ما كان ملتفتا الى إثارته قبل ذلك السؤال، وهو شديد الاهتمام بأن ينتزع من الآيات ما هو من سياقها أو ليس منه بما يرجع الى الأحكام التكليفية من مسائل الوصول ومسائل الفقه وإيراد ما يتعلق بذلك من الأنظار ومناقشتها .

وعلى هــذه الطريقة ، تــكون من درس ابن عرفة نفسير نفيس : حى المباحث ، مستقل الأنظار ، متــين المبانى ، غزير الفوائد .

ولم يتول الشيخ ابن عرفة بنفسه كتابة هذا التفسير المتضمن خلاصة دروسه القيمـــة ، ولــكن طلبته من الأجيال المتعاقبة هم الذين اضطلعوا بذلك فقيـــدوا أمالى شيخهم وفوائده حتى خرجت تفسيرا ينسب اليه وإن لم يكن من تحرير قلمه فلذلك يسند اليه الـكلام بطريق النقل ويرمز الى اسمه بحرف العــين واشتهر الذين عرفوا بتدوين هذا التفسير هم ثلاثة من أكابر أصحابه تونسى وجزائرى ومغربى . أما التونسى فهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصهم به وهو الشيخ محمد الأبى ، وأما الجزائرى فهو الشيخ أحمــد البسيلى ، وأما المغربى فهو الشيخ أبو القاسم السلاوى . وتوجد فى الخزائن المغربية والشرقية نسخ من تفسير ابن عرفة يختلف المدرجون لها فى الفهــارس فى نسبتهــا الى مؤلفيها من الثلاثة الأبى والبسيلى والسلاوى . وقــد أفاد الشيخ أحمد بابا فى ذيل الديبـــاج أن أوفى تلك التقييدات إنما هو تقييد البسيلى ، وانه قد خــرج من تونس الى السودان فى قصة ، ومن السودان انتشرت

نسخه كما أفاد أن ما كتبه البسيلى ذو صورتين وافية ومختصرة وأن ما كتبه السلاوى كذلك •

وأما النسخ المعروفة عندنا بتونس فى الخزائن العامة والخاصة ، فهى اما من تقييد الأبى واما من تقييد السلاوى لأنه يفيد أن كاتبه حضر ختمات عديدة من التفسير على ابن عرفة منها ختمة سنة ٧٥٧ • وهذا يؤيد أنه من أقدم أصحابه • وكلا الشيخين الأبى والسلاوى من أكابر أصحاب ابن عرفة بخلاف البسيلى الذى لم يحضر درس ابن عرفة إلا فى حياة الشيخ ٧٨٥ كما فى ذيل الديباج ، وحيث اشترك الأبى والسلاوى فى علو الطبقة فلم يفد ذكر ختمه سنة ٧٥٧ ترجيح نسبته لأحدهما ، واشتركا أيضا فى أن لكل منهما شرحا على صحيح مسلم يسمى إكمال الأكمال • فلم يفد ما ورد فى أثناء التفسير من إحالة كاتبه ، على شرح مسلم أن الكاتب هو الأبى أو السلاوى ، وبذلك يبقى الاحتمالان فى نسبة التأليف قائمين لا يظهر - لحد الآن - أن نسخ تفسير ابن عرفة الموجودة مخطوطاتها بتونس هى من تحرير الأبى أو من تحرير السلاوى الى أن تضاف الى هذا المبحث عناصر جديدة قد تأتينا بها نسخ أخرى من تفسير ابن عرفة تطلع علينا من الشرق أو من الغرب •

تفسير أبى السعود

عندما كان التفسير بالمغرب ، وتونس خاصة ، يسير على منهج الإملاء والجمع والتحليل ، فى القرن الثامن والقرن التاسع ، ويجلى فيه الإمام ابن عرفة وأصحابه ، كان التفسير ببلاد الشرق الأوسط ، فى إيران وما وراء النهر ، راكبا بحر التقرير والبحث والتفكيك ، مغرقا فيه ، سابحا بين أمواج متلاطمة من المباحث والأنظار ، تترامى على عبريه ، وقد قام على أحدهما تفسير الكشاف ، وقام على الآخر تفسير البيضاوى ٠

وكان ربان السفينة الذى أمسك بخيزرانتها ووضع قطب التحقيق والتمحيص نصب عينيه ، العلامة سعد الدين التفتازانى ثم أخلافه على طريقته التحقيقية الذين ملكوا قيادة الفكر الإسلامى باسمه خمسة قرون من السيد الشريف الجرجانى ، والعصام ، وأبى القاسم الليثى ، وميرزاجان ، والحفيد التفتازانى : أحمد بن

محمد بن مسعود شيخ الإسلام بهراة ، ومن سلك طريقهم من بعدهم ، فارتبط البيضاوى والكشاف بسلسلة الكتب التى كانت تتلاقى حولها أقلام هؤلاء وأفكارهم : مثل الرسالة الشمسية ، والمفتاح وتلخيصه وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصلى ، والعقائد النسفية ، والمواقف .

وكان لهذا الخضم الهائل ببلاد الشرق الأوسط : موجة امتدت الى آسيا الصغرى وبلاد الروم منذ أواخر القرن التاسع ، بسبب ما أحدث قيام السلطة العثمانية من صلات بين الممالك الإسلامية ، وما كونت الفتوح العثمانية ، فى بيئة العلم بالبلاد الأعجمية الإيرانية من تحلق بكرسى آل عثمان المستند الى قواعد العقيدة السنية ، ومناهجها العلمية تعلقا دفع عن بيئة العلوم السنية ما كان يكبتها ويرهقها ويذلها تحت عروش الشيعة الروافض لا سيما بعد الحروب الطاحنة التى دارت بين الصفويين والعثمانيين بالعراق وبلاد العجم ، على عهد الشاه اسماعيل والسلطانين سليم ، وسلمان ، وما تبع ذلك من الفتن الداخلية بين الشيعة والسنيين .

فبذلك أصبح لخصائص المنهج الأعجمى فى التأليف

والتدريس امتدادا الى بلاد السلطنة العثمانية بالأناضول ، وبالروميلى أثمر رجالا التحقوا بركب العلامة سعد الدين التفتازانى واشتركوا مع أخلافه فى بحوثهم القلمية والتدريسية حول تلك الكتب الجامعة لتقارير المحققين وحواشيهم ، ومنها تفسير الكشاف ، وتفسير البيضاوى ، فاتسع بذلك مجال البحث حول التفسيرين ، والتزمت طريقة تتبع أحدهما بالآخر فأثمرت بحوثا وتقريرات شاقة مضنية شعر الدارسون من جرائها بأنه قد كان بتعدد هذين الرأسين أثر فى تشعيب المباحث وتوفير المعاناة لإقامة منهج التقرير لتفسير البيضاوى بالرجوع الى تفسير الكشاف والى ما تزايد حولهما على مر العصور ، من مباحث متشعبة .

ولما كانت نزعة الجمع والتلخيص والمحاكمة قد شاعت بين العلماء العثمانيين الذين كادت أن تغمرهم أمواج البحوث الزاحفة عليهم من البلاد الفارسية ، فإن التطلع الى وضع تفسير جديد يجمع بين الكشاف والبيضاوى، ويريح من عناء تسليط كلام ذلك على هذا وتلخيص المهم من المباحث المعلقة عليهما ، قد أصبح تطلعا شائعا فى بيئة العلم العثمانية الفتية .

فكان الذى انتدب على تحقيق هذه الرغبة ،

والاستجابة لذلك التطلع ، هو العلامة شيخ الإسلام أبو السعود العمادى المتوفى أواخر القرن العاشر بسنة ٩٨٢ .

كان أبو السعود عالما كاتبا أديبا فائق العبقرية فى اللغات الثلاث : العربية والفرسية والتركية ، وكانت منزلته العلمية قد علت واشتهرت ، ثم كانت مناصب الرئاسة العلمية ، فى التدريس والقضاء ومشيخة الإسلام ، قد أشاعت اسمه وأعلت حرمته وقررت منزلته .

وكان ما عرف طلبة العلم منه عن كثب فى دروسه الحافلة البديعة وتحاريره ، وما نقد الأدباء من رسائله وقصائده ، قد مكن مقامه العلمى فى قلوب أهل العلم وفتح له أبواب الحظوة والكرامة فى رحاب الباب العالى على عهد السلطان سليمان الأول المعروف بسليمان القانونى ، حظوة دخل عليها فزاد فيها وزكاها السلطان سليم الثانى ، فاتح تونس .

ولقد اضطلع شيخ الإسلام أبو السعود عهدا طويلا بالتدريس فى برصى ، وقسطنطينة ، وعواصم أخرى من البلاد التركية ، ولم ينقطع عن التدريس حتى فى ولايته قضاء العسكر وتنقله مع السلطان سليمان فى

فتوحه العظمى بآسيا وأوربا فقد كان عند منازلته مع الجيش ، بقيادة السلطان سليمان القانونى ، قلعة بلغراد يدرس لبعض ملازميه من الطلبة سورة الفتح بتفسير الكشاف ، ويملى عليه حاشيته ، وكانت عناية أبى السعود بالتدريس والتقرير ، على الطريقة الأعجمية ، تحبب اليه أن يخرج تفسيرا متناسبا مع خصائص تلك الطريقة التدريسية مثل تفسير البيضاوى، يكون قد رد على البيضاوى ما تركه من مباحث الكشاف ، وأضاف اليه نتائج البحوث الجديدة التى تعلقت بهما ، وخلاصة الآراء المبتكرة التى تبدو له فى مواضع من التفسير ، فأخرج على هذا المنوال تفسيره الذى سار ذكره وعظمت شهرته وهو التفسير الذى سماه « إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العظيم » .

وقد غلب اشتهاره بالإضافة الى اسم مؤلفه فعرف غالبا تفسير أبى السعود .

وقد تولى المفسر أبو السعود شرح خطته ومنهجه فى ذلك التفسير فذكر أنه اشتغل طويلا بالتفسيرين العظيمين : تفسير الزمخشرى وتفسير البيضاوى ، مطالعة وممارسة وانتصابا للتدريس والتقرير ، وأنه طالما فكر فى أن ينظمهما فى سلك واحد ، ويرتبهما على

ترتيب أنيق ، وأن يضيف إليهما جواهـر حقـائق ، وزواهر دقائق ، مما ظفر به فى الكتب أو ما سمع به فكره ، وإن ما توافر عليه من الأشغال قد كان يحول بينه وبين تحقيق هذه الأمنية حتى تقدمت به السن فهنالك عزم على إملاء ما كان يصبو اليـه فى أوقات مختزلة من بين الأشغال ، وبأفـكار موزعـة بما يشغل البال .

ونحن إذ وضعنا تفسير أبى السعود فى الصعيد الذى أراد مؤلفه أن يضعه ، فيه يتبين لنا أنه قد كان موفقا معانا على تحقيق الغرض الذى يقصد اليه من السير مع الكشاف والبيضاوى سيرا جامعا لهما ، متعقبـا لمباحثهما : بتحرير محكم ، وبيان دقيق ، وسبك متين .

فلذلك تلقفه الناس منذ بروزه بالاعتناء ، ونظروا اليه بالإعجاب ، فشاعت نسخته الخطية شرقا وغـربا وأصبح مقاسما للبيضاوى عناية الناس به ، وملأ برامج التعليم فى معاهد البلاد الإسلامية قاطبة بعد أن نظمت العظمة العثمانية تلك البلاد فى سلك واحد ، انسق به سير التعليم الإسلامى فى المشرق والمغرب منذ القـرن العاشر الى قرننا الحاضر .

وكانت شهرة أبى السعود فى العصـور القـريبة من عصره ، وجدة الوضع الذى أخرجه فى التفسير ، يزيدان فى إقبال الناس عليه واعتنائهم به . فكانت كل بـلاد من البلاد العربية تستقر فيها تقاليد الدراسـة عـلى المناهج الأعجمية ، بعد الفتح العثمانى ، يشيع فيهـا تفسير أبى السعود .

فلم يكد يستهل القرن الحادى عشر حتى كانت خزائن الكتب عامرة بنسخ هذا التفسير ، ومجالس الـدروس حافلة به ، وكان العلماء من العرب والعجم قد اعتنوا بتدريسه والتعليق عليه .

ففى تونس شاعت نسخه ، حتى لا تخلو خزانة من الخزائن العامة ، المنشأة فى الدولتين المرادية والحسينية من نسخة أو نسخ موجود الـكثير منها الى اليـوم فى مخطوطات المكتبة العبدلية .

وقد اعتنى بتدريسه والكتابة عليه من علماء تونس ، فى القرن الحادى عشر والثانى عشر ، العلامة الشيـخ محمد زيتونة المنستيرى ، والعـلامة الشيـخ محمـود مقديش الصفاقسى ، واشتهر درس الشيخ زيتونة شهرة واسعة ، إذ كان قـد تنقل بـين تونس والأسكنـدرية

والقاهرة والحرمين الشريفين ، وحرر حاشية واسعة مفننة ، متقنة المباحث ، ابتدأ بإملائها بتونس قبل سفره الى المشرق ، وواصل تحريره وهو مقيم بمكة المكرمة ثم لما عاد الى تونس حررها وسبكها وبيضها بإملائه .

فكانت أثرا قيما من آثار النشاط فى العلم ، والرقى فى انتاجه ، بالبلاد التونسية فى ذلك العصر ، وبرهانا على ما تكون للبلاد التونسية فى العهد العثمانى من ارتباط لمناهجها بالمناهج الأعجمية ، زال به ما كان بين المشرق والمغرب من الاختلاف .

***

ظهــور الشــهاب الآلـوسى

كان القرن التاسع ، قرن ابتداء تقارب المناهج فى البلاد الإسلامية فى التدريس والتأليف ، وكان لقيـام الخلافة العثمانية ، وإقامتها جسر التواصل بين المشرق والمغرب ، تأثير فى ذلك أى تأثير •

ومنذ ازدهرت الحضارة العثمانية ، بطابعها ذى الصورة الجامعة فى عاصمة الخلافة ، بل عاصمة الانبعاث مدينة قسطنطينية العظمى ، حصل فى تلك المدينة من توافر المنشطات ، واجتماع الكتب ، وتلاقى العلماء ، وتلاقح الطرائق ، فأكد الصلة التى انعقدت بين المناهج ، وزكى الأثر الحاصل من زوال الفوارق : تأكيدا وتزكية ملآ حافتى البسفور ، بين مرمرة وقـرن الذهب ، ثم فاضا على البلاد التى ارتبطت سياسيا ، وتعلقت روحيا بالسلطنة العثمانية ، من أواسط آسيا الى المغـرب الأقصى •

وكان لهذه الجامعة الفكرية الروحية ، جنـاحان

يعودان عليها بما فى خوافى كل منهما من خصائص ، لم تتم لتلك الوحدة مزاجها العجيب إلا بتلاقى تلك الحقائق واكتنانها فى قلب الوحدة النابض ، ثم فيضانها على هيكل الوحدة بأجمعه .

وما هذان الجناحان إلا البلاد الإفريقية : تونس ، والجزائر ، والبلاد العراقية : من أعلى مجرى الرافدين الى مصبهما .

فإن كل واحدة من هاتين الوحدتين الإقليميتين تقع فى طرف السلطنة العثمانية : فتونس والجزائر فى الطرف الغربى ، متصلة بسلطنة المغرب الأقصى ، والعراق فى الطرف الشرقى متصلة بسلطنة إيران .

وفى كل من هذين الإقليمين المتطرفين بقايا فى خصائص الدراسة ، وطوابع الثقافة ، نشأت ، لكل من الإقليمين من وضع خاص به ، كان يربط بينه وبين أقاليم أخرى تجاوره بالجنب ، ثم جاءت صلته بالسلطنة العثمانية انفصالا له عن تلك الأقاليم التى كان مندمجاً فى وحدتها السياسية ، ومصطبغا بخصائصها الثقافية .

فأصبحت تلك البقايا من الخصائص مددا يمد به كل من الإقليمين دار الخلافة العلية ، فيتكيف ذلك المدد هنالك بالوضع الجديد الذى وضعت عليه عناصر الثقافة ، ويتلاقى هنالك بما لم يكن تلاقى به من قبل من خصائص أقاليم أخرى ، ولا سيما الإقليم الذى يقابله من الطرف الآخر : الإفريقى أو العراقى ٠

فإذا كانت الواردات الممتدة الى الأستانة ، من البلاد الإفريقية تحمل ما فيها من بقايا المناهج المغربية والأندلسية ، وخصائص طريقة ابن عرفة وابن مرزوق وابن ناجى ، وما تتأثر بمماسته من ولائد البحث والدراسة فى المغرب الأقصى ، بما كان يفصله عن السلطة العثمانية من فواصل ، ويحفظ له من ميزات تبدو ، فى القرن العاشر والحادى عشر ، والثالث عشر ، فى آثار الزقاق والفشتالى وعبد القادر الفاسى وبنانى والتاودى ، فإن الواردات الممتدة الى الأستانة من البلاد العراقية كانت ضعيفة متقطعة غير غزيرة ولا مسترسلة ، بسبب الوضع الذى استمرت العراق تعانيه منذ الهجمة المغولية فى أواسط القرن السابع من الخلاء والخراب والفتن الداخلية الماحقة ٠

إلا أن تلك الواردات العراقية على ما كانت عليه من الضعف الذاتى ، فإن لها فى نظر العثمانيين أهمية إضافية باعتبار ما تتصل به من أمداد أخرى كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تغترف منها، وباعتبار ما تماسه من أقطار كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تصل بفتوحها إليها ، فإن العناصر السنية التى تقطن شمالى العراق ، وخاصة من الأكراد ، كانت ذات تطلع الى التعلق بالسيادة العثمانية من شأن العثمانيين أن يهتموا بصلته وتقويته وبث روحه فى البلاد العراقية كلها .

كما أن العناصر الشيعية الإمامية التى قوى شأنها عند اندماج الذاتية العراقية فى سلطنة شواهين إيران الصفويين ، فغذت غذاء روحيا قويا معاقلها الثقافية بالمزارات الشيعية فى النجف وكربلاء وكاظمية بغداد، قد كان يهم البيئة الثقافية العثمانية ، بعد أن انفصلت البلاد العراقية عن سلطنة إيران ، واتصلت بسلطنة آل عثمان ، إذ تأخذ من تلك المعاقل الثقافية الشيعية بعض مالها من مغذيات ومقومات ، فتجعلها مادة للثقافة الحية فى قسطنطينية العظمى وأن تدعم هيكل الثقافة فى العراق بما يعطيه قوة الثبات فى وجه تلك

المعاهد الشيعية ذات النزعة الخطيرة على السيادة العثمانية وروحها الثقافية .

وذلك بإمداد كل عرق من عروق السنة فى أرض الرافدين بما يثبته ويمده ويمكنه من نبع غريسته وزكائها .

فاتجهت السيادة العثمانية بالطبع الى مزارات خلعت عليها من ضخامة التشييد ، واناقة التعمير ما وسع نطاق إشعاعها بما تنطوى عليه من المعانى السنية المنسجمة مع روح الثقافة العثمانية .

وذلك فى مثل ضريح الإمام أبى حنيفة ، وضريح الشيخ عبد القادر الجيلينى .

وكما أسندت الخلافة العثمانية بسلطانها المناهج السنية فى العقيدة والفقه ، أسندت تلك المناهج أيضا فى التصوف ، فعملت على إشاعة التصوف المتجافى عن الباطنية والشيعية، المتماشية مع ظواهر الشريعة، المقر للعمل والاشتغال الدنيوى وتعاطى أسباب الرزق واعتنت بإبراز الطرق التى ترجع أسانيدها الى الخليفة الأول سيدنا أبى بكر الصديق رضى الله عنه

احتياطا فى سد ذريعة استثمار الشيعة للطرق التى يرجع سندها الى أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه .

وبذلك انبعث فى البلاد العراقية ، بعد استقرار الحكم العثمانى بيئة علمية تكتسى بهذه الصبغة ، تأصلت ورسخت على توالى الأجيال ، وقويت بالاستناد الى مناطق داخلية فى الممالك العثمانية : مثل بلاد الشام ، ومناطق خارجية مثل البيئات السنية فى البلاد الأعجمية ، بإيران وأفغانستان والهند ، فعادت بذلك مدينة بغداد الى أهميتها الثقافية ، وقامت الدروس ، وعمرت المجالس وشاعت الطريقة التدريسية التى انبثت فى القرن الحادى عشر بأطراف العالم الإسلامى ، وازدهرت فى القرن الثانى عشر .

ارتكزت تلك البيئة الناشئة على العقيدة الأشعرية والمذهب الحنفى على نحو ما ألف بينهما العلامة سعد الدين التفتازانى وعلى مزج السنة بالتصوف على نحو ما سلك الجنيد والغزالى والجيلى والشاذلى وبهاء الدين النقشبندى .

وكان لهذه الطرق الصوفية السنية ، ممتزجة

بالعلوم الشرعية ، ومقاومة للنزعات الرافضية والباطنية ، شأن عظيم فى إقامة تلك البيئة وإسنادها ، يقرب روحها من المدارك العامية ، ويبقى على إثارة من التوجيه الروحانى الذى توغل فى نفوس الشعوب الإسلامية شرقا وغربا ، توغلا مهد قديما لانتصار الدعوات الشيعية ، فأريد منه فى الوضع العثمانى الجديد أن يقصر على ذاته ، إن لم يكن ممهدا لانتصار روح الثقافة العثمانية ، فلا أقل من أن يكون غير محارب لها ، كما كان لاشتهار البيوتات التى قامت على خدمة العلم ، أو خدمة الطريقة ، أو الجمع بينهما بالانتماء الى النسب النبوى الطاهر ، شأن عظيم أيضا فى منازعة القوى الدينية المناهضة للسلطنة العثمانية ، حمل العثمانيين على مزيد الاهتمام بتلك الأسر الشريفة ، والتنويه بمقامها فكما برز بذلك فى الشام آل حمزة وآل عابدين ، برز فى العراق آل الكيلانى القادريون ، ثم آل الآلوسى ، ومن بين الأسرتين برز فى أوائل القرن الثالث عشر نابغ ذو مقام فى العلوم الإسلامية ، وذو أثر فى تفسير القرآن العظيم ، هو شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسى .

مقـــام الآلـــوسى
فى العـلم والطـريقة

نشأ العلامة شهاب الـدين أبو الثنـاء محمود بن عبد الله الآلوسى ببغداد ، وقد عرفت الأمن والاستقرار بعد طول العهد بهما ، فتكونت فيها بيئة علمية سنية الى جنب البيئة العلميـة الشيعية التى كانت قـد ازدهررت من قبل ، بما وجـدت فى حمى الحـكم الصفوى الإيرانى من مقام منعة وجلال .

فنشأت هذه البيئة السنية الجديدة تواجـه البيئـة المتمكنة فى العراق من قبلها ، مواجهـة قوية عنيفـة بما تمكن للبيئة الناشئة من عوامل القوة والحصانة فى ظل الحكم التركى العثمانى ، إذ انتظم فيها المذهب الحنفى مع العقيدة الأشعرية والطريقة الصوفية .

وربما كان هـذا العنصر الثـالث ، وهـو عنصر الطريقة الصوفية أقوى تلك العناصر نفوذا فعليـا فى

إشاعة حرمة البيئة السنية بين الجمهور ، ورفع منزلتها فى النظر العام ، حتى تكونت بذلك لعلماء السنة منزلة نفوذ روحى يضارع ما لعلماء الشيعة عند عامتهم : من اعتبارات روحانية لم يكن علماء السنة من قبل يعرفونها .. بل كانوا ينكرونها ، ومن صميم تلك البيئة الناشئة ظهر مترجمنا الآلوسى متغذيا من جميع عناصرها ، بصورة لا يقل فيها جانب العنصر الصوفى عن العنصرين الآخرين ، بل ربما يكون فائقا عليهما .

ولد العلامة الآلوسى سنة ١٢١٧ بين أب كان من مدرسى العلوم ببغداد ، وكان أكبرهم ورئيسهم، وهو السيد عبد الله بن محمود الحسينى ، ينتسب الى الفرع الرضوى الموسوى من فروع النسب الحسينى الكريم وأم من سلالة علمية يتصل نسبها من جهة الأم بالأشراف القادريين الحسنيين ، هى ابنة الشيخ حسن العشارى وكان أجداد مترجمنا ، من آل الآلوسى ، قد انتقلوا الى بغداد منذ أكثر من قرنين آتين من الشمال الغربى للعراق ، فاستقروا فى بغداد بمنزلة الحرمة والكرامة ، وساهموا بنصيب وافر فى تكوين تلك البيئة العلمية التى نشأ منها الشهاب الآلوسى .

فتخرج صاحبنا بأعلام تلك البيئة العلمية البغدادية : من أمثال والده ، والشيخ على السويدى ، وغيرهما من علماء الحنفية والشافعية .

وكان أسلافه من آل الآلوسى شافعية المذهب، فتفقه فى مذهب أسلافه ، ونزع فى كثير من المسائل الى الأخذ بالمذهب الحنفى ، ورسخت قدمه فيه ، حتى أصبح من فقهائه ، واختص بالانتساب الى المذهب الحنفى لما ولى منصب افتاء الحنفية سنة ١٢٨٤ ببغداد ، وإن كانت نزعته الحقيقية نزعة استقلالية اجتهادية ، يجنح فيها الى السمو عن درجة التقليد ، وينفر من وصمة التعصب المذهبى ، كما أثبت ذلك والده فى ترجمته ، وكما هو لائح من تحريره ، ومن مباحث تفسيره .

ولقد ظهر نبوغه العلمى فى حسن الجمع بين عناصر المعرفة ، وحب الاضطلاع بهضمها وتحريرها ، وقوة المعارضة فى البحث ، وطول الباع فى البيان والتقرير ، على ما هو منهج التخرج العلمى فى ذلك العصر ، وانقطع لخدمة العلم وتدريسه فى كثير من المدارس والمساجد ببغداد منذ ريعان شبابه .

وكان لنزعته الصوفية على تربيته النفسية وتكوينه الفكرى أثر بعيد ، وكان قد صادف أوائل عهد النشأة العلمية . للشهاب الآلوسى ظهور حركة صوفية فى بغداد بعيدة المدى فى أطراف العالم الإسلامى، أساسية التأثير فيما كنا بصدده من بيان شأن العنصر الصوفى فى تقويم البيئة العلمية السنية ، وشأن السلطنة العثمانية فى إنشاء تلك البيئة والاستناد اليها .

وذلك أن المجتمع الكردى فى شمال البلاد العراقية كان قد دفع الى بغداد فى سنة ١٢٢٦ رجلا مكتمل الشباب سنيا شافعيا ، تام الملكة العلمية ، ضليعا فى الحكمة ، سالكا مسلك الزهد والتجرد منقطعا للتعبد ، مضطلعا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
كان قد ساح سياحة واسعة بالحرمين الشريفين ، والبلاد الشامية وبلاد إيران ، وأفغانستان .

ثم انتهى الى القارة الهندية وانتسب هنالك الى طريقة صوفية ، كان لها فى القرن الحادى عشر ثم القرن الثانى عشر فى الهند شأن عظيم ، وهى الطريقة النقشبندية التى انتشرت انتشارا واسعا هنالك بأثر الشيخ أحمد الفاروقى السرهندى المشهور « بمجدد الألف الثانى » والذى من أجل شهرته تلك أصبحت

الطريقة النقشبندية المنسوبة اليه تعرف بالطريقة المجددية ، وتمتاز الأسر المنتسبة اليه فى الهند وأفغانستان بلقب « المجددى » .

أقام الشيخ الكردى الوافد على بغداد فى الزاوية القادرية خمسة أشهر اشتهر فيها ذكره ، وملأ اسمه المعاهد والمنازل .

وسرعان ما دخل فى غداد الحرمات المقدسة لدى كثير من الأسر البغدادية ورجع الى موطنه بشمال العراق فقامت فى وجهه الثورات والاتهامات ، فعاد الى بغداد بعد سنتين عودة نال فيها الانتصار الحاسم بتأييد العلماء إياه واسناد الوالى التركى سعيد باشا ذلك التأييد .

كان هذا الرجل الذى حرك الأحداث الفكرية والاعتقادية والسياسية والاجتماعية : هو الشيخ خالد الكردى المجددى النقشبندى ، صاحب المكانة العلمية وروائع الآثار القلمية فى اللغتين العربية والفارسية ، وهو الذى انتقل فيما بعد الى الشام ، واستقر بدمشق الى أن توفى سنة ١٢٤٣ ودفن بقبته المشهورة فى حارة الأكراد بأعلى مدينة دمشق فى سفح جبل قاسون .

وكانت الحركة التى أحدثها ظهور الشيخ خالدا هذا ذات أثر فى الحياة الفكرية بالعراق والشام ، نشرت بين القطرين ، الطريقة النقشبندية ، ووحدت بين القطرين فيها ، وظاهرت بين مواقف المشهورين من أبناء البيوتات العلمية فى القطرين فى تأييد الشيخ خالد ، والذب عنه ، ودفاع التهم الموجهة اليه .

فقد راجت فى البلاد ، إذ ذاك ، رسالة حكم فيها بالزندقة والضلالة على الشيخ خالد ، فقام أعلام من أئمة العلماء السنيين بالدفاع عنه : منهم مفتى دمشق الشيخ حسين المرادى ، ومنهم الفقيه الحنفى الذائع الصيت الشيخ محمد أمين بن عابدين الذى حرر رسالة حافلة سماها : « سل الصارم الهندى لنصرة مولانا خالد النقشبندى » .

أما صاحبنا الشيخ محمود الآلوسى فإن حركة الشيخ خالد النقشبندى كانت ذات تأثير قوى عليه فى أثره العلمى وفى ظروف حياته .

كان الشهاب الآلوسى فى طليعة سن الشباب لما دخل الشيخ خالد الكردى الى بغداد ، ولا يبعد أن يكون سرى اليه ذكره من قبل ذلك لمكان علاقة البيت الآلوسى ببلاد كردستان .

وإن الآلوسى ليحدثنا عن سبق معرفته بمقام الشيخ خالد واتباعه طريقته من أول عمره بقوله : « ارتضعت ضرع طريقته بعيد الفطام واحتسبت حميا محبته قبل أن تعثو منى العظام » ويقول فيه معربا عن عظيم مقامه فى نظره : « هو الحائز للحكمتين العلمية والعملية ، الفائز بالرئاستين الظاهرية والباطنية ، فلا ترى مكرمة إلا ومصيرها اليه ، ولا منقبة إلا ورواقها ممدود وهى مقصورة عليه » وينشد فيه مبدعا :

فلى فيه أستاذ ولى فيه مرشد

ولى فيه قطب ذو اتصال ولى ولى

فقد كان ظهور الشيخ خالد الكردى ، وانتصار هؤلاء العلماء له ، والتفافهم حوله ، فى العهد الذى دخلت فيه السلطة العثمانية على يد محمود الثانى دور إنجاز الاصلاحات والتنظيمات ، والخروج عن سلطان التقاليد والعوائد ، فكان اعتداد السلطان محمود فى إنجاز عمله العظيم بأصحاب القيم السامية فى العلوم الإسلامية ، من أبناء الأقاليم العثمانية العربية ، وأبناء البلاد الأناضولية والرومية الراسخى القدم حقا فى العلم المتمكنين من اللغة العربية .

فكانت تلك العصابة من العلماء المستنيرين الذين اعتبروا سند الحركة الإصلاحية المحمودية ، وتقوى ساعد السلطان بمناصرتهم مثل شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت فى تركيا ، وهو قطب تلك الدائرة ، وشيخ الإسلام إبراهيم الرياحى فى تونس والشيخ خالد الكردى ، والشيخ ابن عابدين فى الشام، والشيخ الآلوسى فى العراق ، وكانت النسبة الطرقية لهؤلاء ترفع من قيمة منزلتهم العلمية .

فكانت بذلك للشيخ خالد النقشبندى منزلة مرعية فى نظر الدولة اقتضت أن يختص من أجلها بمزيد الرعاية أنصاره من العلماء مثل صاحبنا الآلوسى ، الذى تكونت له مع الخلافة العثمانية فى عهد السلطان محمود الثانى صلة أكيدة ، يرعى كل من الطرفين حرمتها ويقابل رعاية الطرف الآخر لها بأحسن منها .

●●●

الآلوسى وتأليفه للتفسير

ظهر الشهاب الآلوسى فى أفق العناية البالغة التى كانت توليها الخلافة العثمانية رجال العلم من السنيين فى البلاد العثمانية قاطبة ومنها البلاد العربية التى يحكمها العثمانيون حكما مباشرا : الشام والعراق .

وكانت لفتة السلطان محمود الثانى الى البيئة العلمية السنية بالعراق ، لفتة مستمد للعون ، طالب للتأييد ، فى سبيل عمله الذى يهدف الى قلب نظم السلطة العثمانية ، رأسا على عقب .

فكان شهابنا محمود ، باعتبار ما اجتمع له من أسباب البروز ، وعوامل التقدم ، فى تلك البيئة ، أكمل محل تبدت عليه مظاهر العناية أو خلعت عليه حلل الامتيازات .

ففى عهد السلطان محمود ولى الشيخ الآلوسى خطة مفتى الحنفية ببغداد ، وبذلك انتظم فى عقد من أهل الرئاسة العلمية الدينية بالأقطار العثمانية ، ذلك

العقد الذى كان واسطته شيخ الإسلام بعاصمة الخلافة: الشيخ أحمد عارف حكمت .

وبذلك المحل ، الذى ناله من عناية عاصمة الخلافة طار صيت الآلوسى ، وعظمت شهرته ، ونال من عظمة الشهرة ما هو تابع لها : من التفات الناس إليه ، واشتغالهم به ، وتتبعهم لآثاره ، بين قادح ومادح ، وكانت حركة السلطان محمود الكبرى ، فى القضاء على الانكشارية والقوانين العسكرية القديمة، وإدخال التنظيمات ، وتغيير الزى واستحداث الوسائل الجديدة للتعليم وقوانين الحكم والادارة وتقاليد السلطنة ، من شأنها أن تثير فى وجهه مصاعب يذللها كليا أو نسبيا ، تأييد تلك العصابة العلمية وتزكيتها لعمله ، وإن تعرض أولئك العلماء لما يتعرض إليه الناطقون بكلمة الحق المحايدة فى وجه الأفكار الساذجة ، والميول المنحرفة من الغمز واللمز ، وكذلك كان شأن الشيخ الآلوسى مع السلطان محمود .

فإن السلطان قد تظاهرت عليه عوامل الغضب الشعبى ، واتجهت الدعايات المسيرة بتلك العوامل الى أن تظهر صنيعه مروقا من الدين وعبثا بحرماته ، لا سيما بما أحدثته سياسته الجديدة قطيعة بليغة بينه

وبين الطريقة البكطاشية التى كانت أعظم سند روحانى للدولة العثمانية ، منذ خمسة قرون ، فكان ما حصل له من تأييد الشيخ الآلوسى على اشتهاره ، وعلو منزلته ، ونفوذ كلمته ، أمرا ذا أثر عظيم فى إسناد الدولة والفت فى عضد خصومها .

وذلك ما حمل السلطان على أن يظهر تقدير المنة وشكر الجميل ، بما رفع من منزلة رسمية فى تقليده خطة الإفتاء ، ثم تقليده نيشان الافتخار العثمانى، لما أنشأه تذكارا للتطور الإصلاحى الجديد ، وتنويها برجاله ، وذلك أيضا ما استهدف به الآلوسى لتيار من النقد والكيد والدس ، كثر تبرمه به ، وشكواه منه فى كتبه .

وكان مقام الآلوسى ، فى القطر العراقى ، من شأنه أن يمكن أصحاب الخصومات الفكرية والاعتقادية معه ، من سلاح يشهرونه عليه ، مما أصبح يروج حوله من أقاويل : أحدثها أو حركها ما بينه وبين السلطنة من تساند ، وما خصومه الفكريون إلا رجال البيئة العلمية المقابلة لبيئته ، أعنى البيئة الشيعية التى لا تقل حدة فى مخاصمتها للدولة عن شدة خصامها مع الآلوسى .

ولقد كان علماء الشيعة يعتزون بظاهرة تفرق بينهم وبين علماء السنة فى القرن الماضى : وهى أن أئمة الشيعة موضوعون بمقام من التقدير يضاهى أئمة الدين الماضين .

فلم يكونوا يتقاصرون عن إظهار بحوثهم فى العلم، واجتهادهم فى الدين ، ولا يحجمون عن وضع التأليف، وإبراز الآثار العلمية ، بخلاف ما وقر فى نفوس علماء السنة من تقاصر أمام مقامات السابقين ، واكتفاء بالعكوف على مخلفاتهم من التصانيف يدرسونها ويشرحونها ويعلقون عليها . وكان مجال التنافس العلمى والتنازع المذهبى ، بين السنيين والشيعة الإمامية ، مفتوحا لأن يرمى هؤلاء أولئك بالقصور عن رتبتهم ، مستدلين بكثرة تآليفهم وسعتها وتوافرها ، ومن شأن ذلك أن يحفز أهل الهمم ، ولا سيما الذين كانوا يصلون منها نيران تلك المعارك الفكرية الحامية الوطيس ، وخاصة ببلاد العراق ، مثل الشهاب الآلوسى ، الى أن يبرزوا من الآثار ما يكون ناطقا بعلو كعبهم فى العلم ، وطول باعهم فيه، بما يرد على ما يرميهم به منافسوهم من قصور أو تقصير .

وفى ذلك ما يبين لنا بعض الحوافز التى حركت الشيخ محمود الآلوسى الى الإقبال على وضع تفسير جديد ، كما فى ذلك أيضا ما يبين لنا سر العناية والاهتمام اللذين لقيهما ذلك العمل الجليل من سلاطين آل عثمان المعاصرين له : الغازى محمود الثانى ، وابنه الغازى عبد المجيد الأول . فإننا إذا نظرنا الى التفاسير التى كانت تروج فى العالم الإسلامى فى ذلك القرن وجدناها ثلاثة أصناف :

الصنف الأول منها : التفاسير العلمية السنية ، مثل تفسير البيضاوى وتفسير أبى السعود ، وهى مصوغة فى قالب التحرير المدقق ، الذى يتطلب بيان المراجع ، وبسط المقاصد ، بطريقة تجعل الدروس الطويلة ، مركزة على الكلمات القليلة ، وتبرز البحوث والتقارير فى صورة التعاليق والحواشى .

الصنف الثانى ، من التفاسير التى كانت رائجة فى عصر الآلوسى : التفاسير العلمية الشيعية ، وهى على منهج التفاسير إلا أن أسلوبها مبنى على الإفاضة والبسط والإفصاح مثل تفسير الطوسى وتفسير القمى وتفسير الطبرسى ، وهى فى أسلوبها أقرب الى أسلوب الفخر الرازى ، ومع ما اشتملت عليه ، من إيضاح

علمى وبحث نظرى ، فإنها قد اشتملت على ما لا تقره المذاهب غير الشيعية وخاصة ما يرجع الى المحامل الباطنية لمعانى الآيات .

والصنف الثالث ، من التفاسير الرائجة قبل تفسير الآلوسى : صنف التفاسير الصوفية التى تعتمد على أذواق غير متقيدة بالطرائق العلمية ، ولا محكمة الاستخراج على قواعد اللغة وعلومها ، وأكثرها تداولا يومئذ بين أيدى الناس أحدثها ظهورا ، وأقربها الى مسايرة الطريقة العلمية : وهو تفسير العالم التركى الشيخ إسماعيل حقى من أهل القرن الثانى عشر .

فكان الملاحظ : أن الصنف الأول من هذه الأصناف الثلاثة ، وهو صنف التفاسير العلمية السنية ، لم يكن له مرجع كاف واف يقوم بنفسه متكفلا ببسط البحوث والأنظار ، وإبراز المعانى ، وتحليل مآخذها ، إلا بين الأصول وحواشيها ، وضم الحديث من ذلك الى القديم .

فكانت تلك الثغرة هى التى تلفت نظر من يريد أن يبدى فى تفسير القرآن شيئا جديدا ذا بال كما أراد

الآلوسى لا سيما وأن الأذواق فى ذلك العصر ، قد كانت متشربة روح المناهج الصوفية ، والأفكار العلمية كانت قد تقبلت شيئا كثيرا من منازع الصوفية وأنظارهم فراقت بذلك التفاسير المشتملة على المحامل الباطنية والمنازع الذوقية بما جعل تفاسير الصنف الثانى ، وهى التفاسير الشيعية ، والصنف الثالث وهى التفاسير الصوفية تجد لها من كيفيات النفوس والأفكار مساغا لا تجده تفاسير الصنف الأول ، وهى التفاسير العلمية السنية ، على ما فيها من صعوبة تحول بين الناس وبين مطالعتها بغير دراسة وجهد .

ابتدأ الآلوسى تفسيره فى أخريات أيام السلطان محمود ناشطا فى ذلك بما كان يحوطه من عناية السلطان ، فجعل ما أنجزه من ذلك هدية للسلطان ، وقدم اليه فعلا نسخة لما أتم تبيضه ، وقد حكى الآلوسى عن نفسه أنه لما توفى السلطان محمود انقطع عن تأليف التفسير استشعارا لانقطاع عوامل التنشيط والتأييد ، حتى تبين له أن السلطان عبد المجيد قد خلف من سلف واعتذر به الدهر عما اقترف ، عاود التفسير ، ورجع الى إكماله .

ويظهر من ذلك ، ومما يشكوه دائما من همـوم

الزمان أن المضايقات اشتدت به فى مباشرة وظيفة الإفتاء ، لا سيما بعد وفاة السلطان محمود ، حتى تمكن من فرصة استقال فيها من منصب الإفتاء مع أمن البقاء على الحظوة والكرامة لدي السلطنة العلية، فتخلى عن الوظيفة ، وانصرف الى إتمام الكتاب ، تحوطه العناية والتنشيط من لدن السلطان عبد المجيد، كما كانت تحوطه من لدن والده ، وكان ذلك بعد سفره الى استنبول ، واجتماعه شخصيا بالسلطان عبد المجيد سنة ١٢٦٣ وبعد ذلك الاجتماع بأربع سنين كان الآلوسى قد أتم تفسيره كليا فى تسعة أجزاء ، ورفع بنفسه الجزئين الأخيرين فسافر بهما سنة ١٢٦٧ الى الاستانة، فى صحبة والى العراق عبد الكريم باشا ، فكان دخوله الى العاصمة حدثا ذا شأن جليل ، نفحت به الرعاية العثمانية فى شهرة ذلك التفسير ومؤلفه ، فلم يعد الى بغداد لسنة ١٢٦٩ إلا وقد أصبح تفسيره طائر الذكر فى البلاد الإسلامية وتعاليق الإكبار والإعجاب محلقة به فى المشارق والمغارب ، ولم تكن أصداء هذه الشهرة ترجع اليه فى بغداد حتى كان قد توفى رحمه الله فى ذى القعدة سنة ١٢٧٠ .

● ● ●

تفسير روح المعانى للآلوسى

لما انتصب الشهاب الآلوسى ، فى منتصف القرن الماضى ببغداد ، يصنف تفسيره الواسع الجامع ، كان على ملتقى تيارات فكرية متباينة المنابع ، مختلفة المجارى . فالمذهب الجعفرى بأصوله وطرائفه البليغة فى الانقطاع ، العريقة فى الانكماش ، يتعلق بأهداف التشيع المتغالى ، ويعكف علماؤه فى الكاظمية والنجف وكربلاء ، متواصلين مع سائر علماء الشيعة فى الأقطار الإسلامية ، على دراسات علمية عميقة تتناول تفسير القرآن العظيم بمباحث العلوم اللغوية والعقلية ، وتعرب بما يأخذ الألباب من الإعراب عن نكت ذوقية ولطائف بيانية وبديعة تتلاقى مع أصولهم ، ولا تتلاقى مع المناهج الكلامية الأخرى والحكمة العقلية والطبيعية الممتزجة بعلم الكلام السنى كانت فى درجة سموها ، التى انتهت اليها فى القرنين الثامن والتاسع على يد العضد والقطب الشيرازى والسعد والسيد والعصام ، ثم سمت فيها من بعد على يد علماء الدولة

العثمانية مثل الخيالى وابن كمال باشا ، أو متأخرى علماء الهند مثل الشيخ عبد الحكيم السيالكوتى .

والفقه كان قد تأثر بانتشار المذهب الحنفى وما مارس فقهاؤه فى البلاد الإسلامية قاطبة من تحقيق مناط الأحكام وبحث الصور واختلافها مما لا عهد به لفقهائه الماضين على نحو ما ظهر فى كتاب (الفتاوى الهندية) على عهد السلطان أورنك زيب ، وفى كتب فقهاء الشام العظام مثل خير الديتالرملى وابن عابدين . وعلم التصوف كان قد ساد وجند عقول العامة والخاصة ، حتى لم يبق لعلم غيره معه من مجال ، وعلوم اللغة العربية كانت على المنهج التحليلى ، الذى عليه أعاظم وعلماء الروم مثل رضى الدين الاسترابادى والجاربردى وديكوز وقد استندت كلها الى هضبة علم البلاغة ، التى سمت قيمتها بسعد الدين التفتازانى ، وارتوت من مجارى الأدب العربى الصميم ، على نحو ما مزج بين ـ علوم العربية وآدابها ـ البغدادى فى كتاب (خزانة الأدب وما أحكم التفتازانى من صلة بين نكت البلاغة وروائع شعر المعرى تبعا لطريقة شارح ديوان المعرى حسين الخوارزمى المشهور (بصدر الأفاضل) .

والأدب الفارسى ، من جهته ، كان قد سما بالحكمة الصوفية ، وتفتق بمراس رجاله اللغة العربية ، وفنونها العلمية والأدبية ففاض فى شعر جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، وسعدى وجامى ، ونشأت اللغة التركية والعثمانية وآدابها فى حجر الأدب الفارسى ، فكانت اللغة الفارسية قوام تعليم اللغة التركية ، ولسان العلوم والآداب فيها ٠

وكان صاحبنا الآلوسى قد ورد كل نهر من تلك الأنهار المتلاقية ، وتشرب من كل نبع منها حتى تضلع ٠

فكان مراسه للأساليب الشيعية فى البحث والتفسير ، وانفراده بمجازاتهم فى مراقيهم العلمية واضحا فى كتابه المسمى (الأجوبة العراقية) الذى تناول مسائل من معضلات المباحث العالية فى الحكمة والرياضيات ، كان رجال من علماء الشيعة بإيران قد وجهوا بها الى العراق على معنى الإلجاء والتعجيز لأهل البيئة العلمية السنية ، فلم يكن لها إلا الشهاب الآلوسى كفيلا بالرد والنقد والتمحيص ٠ وأما الحكمة فكان الآلوسى قد بلغ فيها شأوها الأقصى بتخرجه على الشيخ خالد الكردى ، وهو الذى جمع مفترق المعارف الحكمية من المشرقين ٠

وأما الفقه فقد كانت مشاركة الآلوسى فيه بين المذهبين الشافعي والحنفى صقلا لملكته العالية فى تطبيق الفروع على الأصول ، والرجوع بالأحكام الى مداركها ومسايرة الأئمة المجتهدين فى أنظارهم للمقاصد والمعانى مسايرة تخلص بها من حضيض التعصب المذهبى الى أوج التحقيق والإنصاف . وأما التصوف فكان اتصاله شخصيا بالطريقة النقشبندية ، وولاؤه للسهروردية والخلوتية ، ومنازعته للكشفية عاملا على رسوخ قدمه فى الفن لا سيما وأن اختصاصه بالشيخ خالد النقشبندى وتخرجه عليه فى طريقته ، قد سما به الى صف البارزين من أهل المعارف والأذواق .

وفى العربية وآدابها كان قد تمرس بكتب النحو والبلاغة ، تمرسا ربط بدواوين الأدب التى تدفع اليها كتب البلاغة ، فتمكن من طريقة المقارنة بين النصوص الأدبية فى المعانى والتراكيب ، مقارنة يتخذ بها من بعض تلك النصوص على بعضها شواهد زيادة على أن تضلعه بها فى الآداب الفارسية قد وسع آفاق نظره فى المعانى ، والنكت ، وزاده ولوعا بدقائق المعانى النفسية على المنهج الصوفى ، الذى هو مبنى الشعر الفارسى .

فبهذه الثروة الواسعة من المعارف ، وبالأسلوب الجامع بينهما فى الدراسة على الطريقة العثمانية الجديدة ، التى كانت قوام البيئة العلمية فى بغداد ، تقدم الشيخ محمود الآلوسى لتحرير تفسيره الذى جاء فى تسع مجلدات ضخمة تتألف من أكثر من خمسة آلاف صفحة مطبوعة من القالب الكبير .

فسلك فيه مسلك التفسير اللغوى : يهتم أولا ببيان موقع المفرد ، أو المركب من جملة الكلام ، معتمدا على قواعد الإعراب واستعمالات البلاغة ومعتصما بانسجام لمعانى وتسلسل الأغراض .

ويخطط بذلك منهجه لاستخراج المعنى المراد ، معتمدا على الشواهد ، إلا أنه يغرق اغراقا قد يسرف فيه فى مسائل الاشتقاق والإعراب حتى يتجاوز محل البيان الى القواعد والمباحث ، من البحث اللغوى ينتقل الى المفاد معتمدا على الأحاديث وأسباب النزول ، متحريا فى ذلك أكثر من الزمخشرى والبيضاوى فلا يزال يتجنب الأخبار الواهية ويحرص على الإسناد المعتد به ، وربما بنى بحوثه مع صاحب الكشاف على الاستناد الى نقد الأسانيد .

وفى تحصيل المفاد القرآنى يحرص على إيراد الأنظار الأصلية والفرعية ، فيناقش الاستدلالات ، ويتعقب الأقوال ، ويعتمد على مقابلة الرأى بالرأى، ممسكا فى الغالب بما فى تفسير الطبرسى من محامل غير سنية ليناقشها بقواعد الأصول ومقتضيات التراكيب البلاغية ، وآخذاً على الإمام فخر الرازى تمسكه بنصرة مذهب الشافعى ، فيناقش كلامه بما للفقهاء والأصوليين من الحنفية فى تلك المسائل من أنظار فى رد حجج الشافعية ومناقضتها أو متجنبا طريقة الرازى فى ترجيح مذهب الأشعرى ، آخذاً بترجيح مذهب السلف .

وهو فى كل هذه المباحث يجرى فى مجال واسع من الأنظار والمعارف ، حتى أنه كثيرا ما ينشد الشعر الفارسى من مثنوى جلال الدين الرومى أو من ديوان المولى جامى، وكثيرا مايخوض المباحث الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية لمناقضة المذاهب غير الإسلامية ، معتمدا فى ذلك على أحدث ما انتهت اليه المعارف فى بيئته، ونازعا فى ذلك المنازع العجيبة فى الاستدلال ، حتى أنه استند الى حدثان اكتشاف أمريكا فى تفسير قوله تعالى فى سورة الإسراء : « وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا » فبعد أن قرر نظرية نجاة أهل الفترة ممن لم تبلغهم رسالة الرسل ، وما عليه المتقدمون من أن ذلك لا يكاد يوجد قال : (وقيل بوجوده فى أمريكا، وهى المسماة بيبى دنيا قبل أن يظفر بها فى حدود الألف بعد الهجرة كريستوفيل المشهور بقلونبو ، فإن أهلها على ما بلغنا إذ ذاك لم يسمعوا بدعوة رسول أصلا) .

ولقد استطاع الآلوسى أن يقيم حدا فاصلا بين معرفته العلمية والصوفية ، ومنهجيه الظاهرى والباطنى بعدوله عن طريقة الشيخ إسماعيل حقى فى حمل النصوص القرآنية على معانى التصوف حتى تنبو بذلك أحيانا عن دلالتها اللغوية ، ومحاملها الشرعية ، فاعتبر الآلوسى معانى الآيات هى التى تقتضيها دلالة ألفاظها وتراكيبها ومستنبطاتها للمعانى الحكيمة والحكمية التى تتناسب مع تلك الدلالات .

ولكنه جعل ، بعد الفراغ من تفسير كل طائفة من الآيات ، فصلا خاصا بما ذكره الصوفية فى تلك الآيات من المعانى الذوقية ، ومشى فى ذلك على الأصل الذى قرره فى القواعد التى افتتح بها تفسيره : وهى أن المعانى الصوفية أشارت إلى دقائق تنكشف لأرباب

السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وبذلك تحاشى الادعاء بأن المعانى الصوفية هى المقصود الأصلى ، حتى يكون المعنى الظاهر غير مراد ، وحكم على ذلك بأنه اعتقاد الباطنية الملاحدة ، وتجنب أن يجعل تلك المعانى الصوفية تفسيراً ، ناظرا الى ما كان موجها على الشيخ إسماعيل حقى من الانتقاد، وجعل الفصل بين هذا وذاك تنبيهاً على أن المعانى التى يصفها بأنه من باب الإشارة ليست هى مفاد التراكيب ، ولكنها مستفادات اختص بها الذين توصلوا اليها بطريق السلوك الصوفى على معنى أنها تستخرج زيادة على المعانى الأصلية من طريق خاص بها .

ومع ذلك فإن هذا الاحتياط لم ينفعه لأنه فى إيراد إشارات ، متجنباً استفادتها من دلالة اللفظ قد فتح خرقا جديدا يقتضى أن هنالك طريقا لاستفادة المراد غير مقتضى الألفاظ ، وهو خروج عن قواعد أهل السنة : فى أن الاتهام ليس من أسباب المعرفة . وإذا كانت تلك المعانى مقصودة فكأن غيرها حائل دونها، وبذلك صح له أن يسمى الفقهاء والعلماء فى كثير من المقامات بأهل الحجاب ، وذلك هو ما أثار على تفسير الآلوسى الطامة الكبرى من علماء المتمسكين

بالمبادىء الأصلية ، المدركين ما فى تلك الخروق من الأخطار . وقد كان أستاذنا الأعظم شيخ الإسلام سيدى محمد بن يوسف ، قدس الله روحه شديد النكير عليه ، وعظيم التحذير منه ، لا يكاد يتسامح لأحد طلبته بالرجوع إليه ، بله الاعتماد عليه ، لهذا المعنى من التفسير بالإشارة زيادة على ما للآلوسى من نزعة خاصة فى الاستدلال الفقهى لم يكن شيخنا ابن يوسف رحمه الله ميالا إليها .

والحق أن تفسير الآلوسى لو جرد عن قسم التفسير بالإشارة لكان أليقبمقامه العلمى السامى ، ولكن من نظر الى التيارات التى تلاقت فى تكوينه وتكوين البيئة العلمية التى أنجبته ، والتمس له عذرا ، وأيقن بأن تعلق الأفكار بتلك المناهج من التفسير لم يكن يحتمل إلغاؤها لأنها تستقل حينئذ بتوجيه الناس ، ولذلك أوردها الى جنب التحقيقات العلمية الكفيلة بردها أو حجزها عند وضع يقصرها على حدها .

● ● ●

نهضة الإسلام

مضى القرن الثالث عشر ، بما فيه من طلائع التطور فى الاوضاع ، وعوامل التنبيه للأفكار ، والتقليب فى العوائد والطباع ·

وأقبل القرن الرابع عشر ، على الشرق الإسلامى، كما قال حافظ إبراهيم : « يسير على قدمين ، من ليل ونهار ويطير بجناحين من كهرباء وبخار » فأيقظ مقدمه النفوس من سباتها ، إيقاظا مزعجاً ، وهز الأفكار هزا عنيفا · ثم أوقفها أمامه خائرة غير تامة الانتصاب ، مضطربة مرتعشة ، من جراء الإيقاظ المزعج ، والهز العنيف اللذين أدخلهما عليها ·

فتح الشرق عينيه على الوجود الذى واجهه من جديد بعد نومته العميقة · ونظر الى الدنيا ، التى كان قد أعرض عنها وذهل عن مراقبتها ، برهة قصيرة فيما يحسب ، فإذا هى غير الدنيا التى كان عرفها قبل إعراضه وذهوله ، وإذا هو كالرجل الذى

أماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت ، قال لبثت يوما أوبعض يوم .

كانت أواخر القرن الثالث عشر ، مقدمة لهذا الانزعاج ، بما لاح فيها على الرجل النائم ، أو قل: الرجل المريض ، من انتفاضات أو اهتزازات وتقلبات ذات اليمين وذات الشمال ، وهى محاولات التجديد الدينى التى تجاوبت بين الحركة الوهابية بنجد ، وحركة السلطان سليمان العلوى بالمغرب الأقصى ، ومحاولات الإصلاح العملى : فى نظام الجيش ، والمالية ، والإدارة ، والقضاء ، المحاولات التى تسلسلت من عهد السلطان سليم الثالث ثم عهد السطان محمود الثانى ، فى تركيا ومحمد على ، فى مصر ، الى عهد السلطان عبد المجيد وفرمان الكلخانة والإصلاحات الخيرية . وما كانت تلك الانتفاضات والتقلبات ، إلا أثرا للآلام الملحة المضنية ، التى كانت تأكل أحشاء ذلك الجسد الهامد ، وتجافى جنبيه عن مضجعه .

فلقد كان العالم الإسلامى قرن واقف منه بالمرصاد

يسير أمره معه على ناموس التقابل الذى يقول فيــه أبو العــلاء :

يجنى تزايد هذا من تنــاقص ذا
كالليل إن طال غال اليوم بالقصر

فقد كان الزمان فى حقيقة الأمر قد استدار ، منــذ قــرون ، دورة قضت حركــتها بأن تبتــدىء شمس المعارف الضاحية على الشرق تميل الى مغــربهــا فى الأفق الأوربى ، منذ كان ابن خــلدون يستقبل القرن التاسع بنظرة مشفقة من عواقب ذلك الدوران حــين يقول : « واعتبر بحال بغــداد وقرطبــة والقــيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صــدر الإســلام واستوت فيها الحضارة ، كــيف زخرت فيهــا ثمــار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم ، وأصنــاف العلوم ، واستنباط المسائل والفنــون ، حتى أربــوا على المتقدمــين ، وفاتوا المتأخــرين ، ولمــا تناقض عمرانها وانذعر سكانها ، انطوى ذلك البســاط بمــا عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم » ثم يقــول ، فى خشية وإشفاق : « وما أدرى ما فعل الله بالمشرق » ثم بعد أن يعلل نفسه بالبقية الباقية من إثارة العلوم فى أقصى الشرق الإسلامى ، قائلا : « ويبلغنا عن أهل

المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصا فى عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر أنهم على ثيج من العلوم العقلية » وبعد أن يباهى بسعد الدين التفتازانى ينظر الى أوروبا مستعظما ما بدأ يظهر فيها من نهضة للعلم لم تكن من قبل ، فيقول « كذلك بلغنا لهذا العهد ، أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الأفرنجة من أرض رومة وما اليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق ، وأن رسومها هناك متجددة ، ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة ، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار » .

كان هذا النظر البعيد ، والتوقع العجيب ، قبل أن تطلع على الناس ، أنوار العصر الحديث باكتشاف إبرة القطب ، وبارود المدفع ، وظهور الطباعة ، وصناعه الورق ، وقبل اكتشاف أمريكا ، وقبل رحلات الرواد الأولين للطرق البحرية الرابطة بين الغرب والشرق، وقبل أن تستحكم النهضة الأوروبية ، وتلد ما ولدت فى الأفكار والآداب والفنون ، وفى العقيدة الدينية ، وقبل أن تقطع مناهج التفكير والبحث الأشواط التى قطعتها الى نهاية القرن السابع عشر بحكمة بيكون

وديكارت ، واكتشافات قاليلى ونيتن فما الظن بما حدث بعد كل هذه الأطوار ، وما نجم عنها ، من انبثاق المعارف ، وبروز الاكتشافات ، التى جعلت الإنسان ، فى ذاته ، وفى وضعه من العالم ، فى القرن التاسع عشر مسيحيا الثالث عشر هجريا ، قد اختلف اختلافا بينا عن الإنسان وعن وضعه من العالم فى كل ما سبق من قرون منذ ابتداء الإنسانية ، فمدى الإدراك الحسى قد اختلف عما كان عليه باكتشاف النظارة والمجهر ، فضلا عن آفاق الإدراك العقلى التى تغيرت بالاكتشافات الرياضية ، والمعارف الكونية . والأرض بذاتها قد اختلفت عند الإنسان الجديد عما كانت عليه عند الإنسان القديم فى شكلها وحركتها وأقطارها ونسب الماء فيها من اليابس والطاقة الإنسانية قد تغيرت بما تمكن له من الآلات المسيرة بقوة البخار والمدلول التناسبى بين الزمان والمكان قد انقلب بحكم ما تمكن للإنسان من سرعة المواصلات الجديدة فى البر والبحر ، بوسيلة المراكب البخارية ، فأصبحت حدود الأبعاد متجاوزة لما عهد من نهاياتها من قبل وتطلبها للظرف الزمانى الذى تقطع فيه أقل بكثير من تطلبها القديم .

وارتبط بهذا الوضع الجديد ما تولد للإنسان فى حياته الخاصة من مدارك وأذواق تطلع بهـا الى ضروب من زهرة الحياة ، على غير ما كان يتطلع اليه من قبـل ، وما تولد فى حياته العامة من ربط علاقتـه بالأفـراد وبالمجاميع ، ما غير قهرا صورة نظم الحـكم ونظـم المعاملات ، فقضى بتبدل دساتير الدول وقوانينهـا ، ظهرت آثار ذلك كله فيما تمكن للأمم التى استقرت فيها تلك المعارف وتولدت عنها ولائدها : من الاكتشافات ، وزهرة الحياة ، وسلامة نظام الحكم ، وانتظام حـالة الفرد والمجتمع ، فإذا هى كما يقول حـافظ : « فالتقت دولة العجب، بدولة الأدب ، واجتمعت بدائع الاختراع، ببدائع اليراع ، واخضل ظل هاتين الدولتين ، وامتد من المغربين الى المشرقين ، وأضحى الناس بين نعيم الحرية ونعيم المدنية » .

وإذا أثـر ذلك : إن الـذين فزعـوا من نومهـم مذعورين ، وهم أبناء الشرق الإسلامى ، لما نظروا الى هذا العالم الإنسانى الذى فاز بسعادته الدنيوية أيقنوا أن ما كان يقض مضاجعهم من آلام لم يكن ناشئا إلا من الصولة التى صال عليهم بها قرنهم الغربى ، فاقبلوا يعـدون أنفسهم لأن يفوزوا بما فاز به ، ويتلمسون

قواقع الأدواء منهم وانتهى بذلك دور الانتفاضات التى ختم بها القرن الثالث عشر ، ومثل تفسير الآلوسى منها شيئا ضئيلا ، على نحو ما يمثل أثر فكرى انفاضات لا يحكمها العزم ، ولا يمليها الوعى ، وأقبلوا على حركات تمليها العزائم الواعية، وتتقدم الجهود الفكرية لتسييرها فى فروع الحياة الإسلامية عامة منطلقة بسيرها ذلك من أصل الحياة وقوامها وهو التفكير الدينى المؤسس على القرآن وتفسيره ٠



الإصلاح الديني

كان ذلك الهول المزعج ، الذى نزل بالعالم الإسلامى من جراء الأحداث المرعبة التى أصابته فنبهته الى نسبة مقامه ، فى تأخره وانحلاله ، فى مقام العالم الأوربى ، فى تقدمه وحزمه ، هولا ، قد ضيق من صدره الذى كان منشرحا للإسلام ، تضييقا أحرجه وأضناه ، ومس مسا مؤلما داميا ، موضع العقيدة الدينية من قلبه ، إذ أصبح يشعر بأن حقيقته القومية الإسلامية قد بدأت تبتعد عنه ، مندرجة فى الماضى المنقرض ، وأنه بقى فى حاضره غريبا عن كل شىء غربة لا تقف عند حد ما قال أبو الطيب :

ولكن الفتى العربى فيها
غريب الوجه واليد واللسان

بل تتجاوز ذلك الى ما هو أبلغ فى وحشة الاغتراب، أعنى غربة الرجل فى وطنه ، التى يقول فيها أبو العلاء:

أولو الفضل فى أوطانهم غرباء
تشذ وتنأى عنهم الغرباء

ثم الى حالة من الغربة فوق ذلك كله : هى غربة الإنسان بنفسه عن نفسه ، حيث يحس بأنه واقف من صروف أحداثه وتقلبات زمانه ، موقفا يجعله شاهدا فى الغائبين ، وغائبا معدودا فى الشاهدين ، حيث يكون يحسه مع الأحداث مخالطا لها ، ويكون لبه وجوهر نفسه قد تخلفا عنه ، لأنهما لم يستطيعا لتلك الأحداث الثقيلة المنكرة ، خلطة ومراسا ، فيكون فى وقت واحد هو وليس هو ، ويشهد الأحداث شهودا حسيا فى ذهول ادراكى إذ تمتد يده الى أمور لا يطمئن اليها قلبه ، ويرى بصره قريبا ، ما يوده فؤاده بعيدا ، فتضطرب فى نفسه الأحاسيس وتتدافع العوامل ، وهو تارة يبتعد عن حضوره النفسى متعلقا بجريان الأحداث الماثلة من حوله ، وتارة أخرى يغيب عن حضوره الشبحى طائرا الى مسبح نفسه فى آفاق الحقائق المجردة ولسان حاله ينشد :

ردوا على جفنى النوم الذى سلبا

ونبئونى بعقلى أية ذهبا

فلا يزيد عليه يوم ذلك إلا وحيرته زائدة ، واضطرابه مرتبك به ، وألمه بالغ مبلغ ما قال ابن الفارض :

عمـــزه واصطبـاره فى انتقـاص
وجـــواه ووجـــده فى ازديـــاد
فى قبـــرى مصر جسـمه والأصـيحا
ب شـآما والقـــلب فى أجيـــاد

ذلك هو حال العالم الإسلامى فى التنافـر بين مثله العليا وبـين واقعه المحسوس ، أواخر القرن الهجرى الماضى ، يؤمن فى نفسه بعظمة وعزة لا يجد لهمـا فى الأمر الواقع مظهـرا ، ويقدر قرنه الأوربى بمنـــزلة الودن فيجده ، فى الواقـع ، قد سما فوق تلك المنزلة بمراحل ، ويهجر من شرائعه وعوائده وآدابه ما يجب عنده أن لا يهجر ، ويتلبس من شرائع غيره وعوائده وآدابه بما لا يجوز فى نظره أن يتلبس به ، فإذا الفوضى العقلية تنتشر حوله وتسود عليه ، واذا أمواج الأهواء السياسية تتقاذفه ، واذا هو مسلوب الإرادة ، مسلوب اللب ، يفعل الشىء ولا يقبل أن يقال أنه فعله ، ويستحل العمل ولا يرضى على من يقول له : إنه حلال ، وكـان من طبع تلك الجهالة الأليمة ، أن تنتهى بالمجتمـع الذى نزلت به الى إحدى نتيجتين :

إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقـادية ، بتعوده شيئا فشيئا ، ما هو جار عليه من واقـع نـاب

عن تلك المثل والمبادىء ، وإما عزم جديد يدفعه الى أن يجمع نفسه النافرة ، الى نفسه الحاضرة ويتناول ما هو أمامه بجأش رابط ، وفكر ثاقب، حينما يستطيع أن يجد فى مثله العليا ومبادئه الاعتقادية مساغا لتلك الأحداث التى هو خائض غمـــارها من حيث يدرى ولا يدرى .

ولكن الذى كان يحول بينــه وبــين ذلك العـــزم الجديد : أن المثل العليا ، والمبادىء التى استمدهـا من تعاليم الإسلام ، كانت غير متفتحة لأن يجد فيها مساغا للأحداث الداهمة عليه ، فإن تلك المبـــادىء الإسلامية السمحة التى آخت بـين العقل والـدين ، ومكنت للأحكام الشرعية محل انطباقها ، دائرا مـع دوران المعانى والمصالح ، واختلاف الظروف الزمنية والمكانية ، كانت مع ذلك قد حملت من البدع ، وسىء التأويل ، وقصور الأنظار ، ما لا قبل لها باحتمالـه فقصرت المعانى عن غاياتها ، وانكمشت مرامى الدين عن أنظار العلـم والحكمة ، وزادها ظـلام عصـور الجهالة وقرون الانحلال تضاؤلا وانكماشا .

فلما هب المجتمع الإسلامى من نومته ، على فجر النهضة فى أواخر القرن المـاضى ، وجـد الأحـكام

الإسلامية والحكم القرآنية محصورة وراء سور مضروب عليها ، من البدع والعوائد ، لا تستطيع أن تتعداه الى المحيط الواسع ، والحقل الخصب ، إلا اذا اقتدت بنور من التفكير الدينى يهديها الى طريق تخلص به من سور البدع المحيط بها حتى تتحرك حرة طليقة ، ويرى الوجود صورتها النقية مجردة عما كان يرين عليها فى محبسها وراء سد البدع والعادات .

وفيما كان العالم الإسلامى يتطلع من حيرته الى حكمة تخرج له الحقائق الدينية نقية من وراء أسوار البدع ، ويتصور هذا العمل المنتظر فى صورة ربما كان يتصورها اقتباسا من مثل لها مرت به فى القرون الغابرة من آثار الطرطوشى ، والشاطبى ، وابن الحاج ، وابن تيمية ، وابن القيم ، والشوكانى ، والرهونى ، والسنوسى ، وابن عبد الوهاب .

كانت محاولات أخرى منصبة اليه من الغرب ومن الشرق تتجه الى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلامى، إذ تبرز له الحقائق الدينية وراء ذلك السور ، ولن تستطيع أن تجد فيه منفذا للخلاص ، وتروج فى نظره عظمة الحضارة الأوربية ، وضرورة إقباله عليها ، موسوسة وراء ذلك بأن للإسلام شأنه الزائل ، ولتلك

الحضارة يومها الماثل ، ومغرية له من طريق هذا الوسواس بالتعلق بمبادىء تخيل اليه أنها المنسجمة مع روح تلك الحضارة ، هى مبادىء الفلسفات المادية المعطلة التى كانت تتمثل فى الدعوات الإلحادية الآتية من الغرب بآراء ديدور ، وفولتير ، وداروين ، أو بالمذاهب الاجتماعية والإباحية التى كانت تطالع فى أوربا تحت عنوان التقدم والتحرير ، وتتمثل فى الدعوات الدهرية الهدامة ، التى بدأت تطل فى الشرق الأوسط مجددة الطريقة الدهرية القديمة فى مذهب النيشرى (١) الذى طلع قرنه فى الهند ، أو مجددة الدعوات الباطنية فى المذهب البابى الذى تولدت دعوته فى إيران ، فكانت هذه التيارات الصاخبة التى انصبت الى موقف العالم الإسلامى ، فى حيرته أمام ولائد النهضة الغربية ، التى غزته فى عقر داره ، من شأنها أن تدفع به الى اضطراب تتزعزع له أقدامه حتى يهوى منفصلا عن كيانه الدينى ، انفصالا باتا ليذهب مغمورا مجرورا فى سبيل النهضة الغربية الى حيث يفقد كيانه القومى ويستطيع أن يستبدله باستعارة كيان غيره .

---

(١) كلمة انكليزية بمعنى « الطبيعة »

فكان الذى تحقق فيه أمل العـالم الإسلامى ، فى بروز دعوة دينية هـادية ، تكفل إظهـار الحقـائق المحمدية من وراء سياج البـدع ، وترد غائلة هـذه التيارات العادية التى كانت توشك أن تودى به ، هو رجل من أرومة العرب المستعجمين ، ينتمى الى النسب الحسينى الطاهر ، نشأ بين نخوة النسب ، وحـكمة العلم ، وخبرة السياسة ، واستكمل جهازه العلمى ، فى العربية والفارسية ، من علوم لسانية وأدبية ودينية وعقلية ، فبلغ فيها المنتهى على ما هو شأن أهل القطر الذى نشأ فيه ، وهو بلاد أفغانستان ، وما كان هـذا الرجل إلا السيد جمال الدين الأفغانى .

● ● ●

جمال الـــدين الأفغــانى

إن ظهور جمال الدين الأفغانى من القطـر الـذى ظهر فيه ، فى وسط آسيا قد كان مصدق التوقع الـذى كان توقعه العلامة ولى الدين بن خـلدون ، مـن أن « بضائع العـلوم الحكمية لم تزل متوفرة فى عـراق العجم وما بعده ، وأنهم على ثبج من العلوم الحكمية »٠

فقد كانت نشأة السيد جمال الدين الأفغانى عـلى دراسة حكمية عميقة سامية ، خالـط بها ابن سـينا والغزالى وابن رشد والإمام الرازى وابن خـلدون ، وامتزج فيها مع السهروردى ، والكاتبى ، والقطبين : الرازى والشيرازى ، والعضد ، والدوانى ، والميبدى ، والسعد ، والسيد ٠

وكانت سنة تلك الدراسات الحكمية الراقية الجامعة مرنة لم تنقطع عن عموم البلاد الأعجمية : من إيران الى الهند ، كما انقطعت من البلاد الإسلامية العربية ، حيث هجرت تلك الـكتب ونبذت أساليبهـا ظهريـا واتخذت مباحثها ومسائلها نسيا منسيا ٠

وكان موقع بـلاد أفغانستان ، حيث شب السـيد جمال الدين واكتمل ، قاضيا بأن يتمكن لناشئة العلم فيها من التعلق بطريقة الماضين من رجالها : مثـل الفخر الرازى والتفتازانى ، والاتصال بنبغاء الحكمة الإسلامية فى الأقطار المجاورة لها فى الهند وما وراء النهر وإيران ، حاضريهم وغابريهم ما يوجه بالناشئة الأفغانية الى الإقبال على نهج الحكمة الإسلامية الذى عمرت به بيئتهم على حين هجره الكثيرون ، لا سيما وأن مجاورة القارة الهندية وشديد الاتصال بها ، مع ما يحمى أفغانستان من أن تنالها يد الحكم الاستعمارى التى قبضت على الهند ، قد كان من شأنه أن يفتـح للحكيم الأفغانى ، الحديد البصر ، الواسع النظـر ، آفاقا من المعرفة الذهنية ، والخبرة الشهودية ، قلما تتاح لغيره ، من أبناء الأقطار الشرقية الأخرى .

فالاستعمار البريطانى ، فى صورته الطاغية الهادئة ، بعد القضاء النهائى على آخر رمق من امـبراطورية المغل ، فى حرب السبهى ، قد كان عبرة لاستيـلاء القلة على الكثرة ، ومثال الدخيل من الأصيل ، من شأنها أن تبعث فى نفس من يرقبها عن كثب ، اعتبارات ومقايسات وإنظارا فى الأسباب والمسببات ، تفتتح له فى إدراك ما أظهر الله من آية ، وما أخفى من سر ، فى

شأن هذه الأمة العجيبة ، التى تقلبت بها الأحوال بعد سلطان مبسوط ، وصفات فاضلة ، وعمران مستبحر ، وعزة قعساء ، الى ما تعانيه من مذلات وإهانات ، وترزء به من خراب فى البلاد ، أو فناء فى الأرواح .

والحياة التى كان يحياها الإنكليز فى الهند ، فى المدن الخاصة بهم بضواحى العواصم الهندية الكبرى ، قد كانت مثلا غريبا فى نظام الأسر ، وحياة الجماعة ، وسيطرة الحكمة والرشد على كل مظهر من مظاهر السلوك .

والآلات التى نصبها الحاكون فى المراسى والبرارى مع من يحكمها ويسيرها : من رجال العلوم الرياضية ، كانت برهانا على أن لتلك العلوم عند هؤلاء الدخلاء مبلغا وراء الذى تركناها عليه ، نحن معاشر الأصيلين ، لما رفعنا أيدينا عن الاكتشاف والبحث فى العلوم الرياضية ، وجففنا أقلامنا من التأليف فيها .

كل هذه الدواعى للنظر ، والنواحى من التأمل ، كانت مبذولة للسيد جمال الدين الأفغانى ، فى البلاد الهندية لما سافر اليها شابا سنة ١٢٧١ ، وهو ابن ثمانية عشر عاما ، قد استكمل تخرجه فى العلوم العالية ببلاد أفغانستان ، فأقام فى الهند نحوا من

سنتين يستكمل العلم بتعاطى الرياضيات على الطريقة الأوربيـة الجديدة ، ويستكمل العقل بالتأمل فى تلك الاعتبارات الحكمية الاجتماعية ، التى ينطق بهـا وضع الحياة فى القارة الهندية ، ولا سيما وضع الحياة الإسلامية من عموم المجتمع الهندى ، وواصل سيره من الهند فى سفره طويلة كثيرة المراحل عبر الأقطار حتى انتهى الى الحرمين الشريفين • فحج فى حجة سـنة ١٢٧٣ ورجـع الى وطنه الأفغـانى ، وقـد ملأ وفاضه خبرة بأحوال الأقطار وتجارب الأمم •

وأقبل فى أفغانستان على الحياة السياسية ، فاشترك فى الحكم ، وزاد خبرة بما عرف من ممارسته وتقلباته حتى انتهى الى منصب أكبر المسئولين عن الحكم فى إمارة أفغانستان على عهد أميرها محمد أعظم خان، إذا أصبح وزيره الأكبر فى كابل ، فوقف على دخائل الدسائس الاستعمارية ، وشهد من خراب الـذمـم ، وخيانة الأمانات ما زاده إدراكا لحقائق الأدواء التى نزلت بالعالم الإسلامى من فساده الداخلى ، الـذى جر اليه التسلط الخـارجى ، وبعـد انقـراض تـلك التجارب ، وتولى تلك الدولة ، خرج السيد جمال الدين سنة ١٢٨٥ قاصدا الهند مرة أخرى ، فلم يسمح له بطول

المقام فيها ، وقصد منها مصر فلم يقم فيها أكثر من أربعين يوما ، تردد فيها على الجامع الأزهر واختلط بكثير من طلبة العلم ورواد الأدب . وسافر من مصر الى الآستانة فظهر فيها علمه وفضله ، وهى قلب العالم الإسلامى ، وقابله فيها من الأذى والدس ما لم يسلم منه ذو قيمة من الوافدين على العاصمة العثمانية ، وأرغم على الخروج من الآستانة سنة ١٢٨٨ فعاد الى مصر ، وأقام فيها هذه المرة ثمانى سنين ، كانت هى طور بروز حكمته ومعرفته ، والإصداع بدعوته فى الإصلاح الدينى ، بما لها من أثر جديد فى توجيه تفسير القرآن .

فقد كان عمله ، طيلة الثمان سنين التى أقامها بمصر ، بعث ما كان مهجورا من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها ، بتدريس الكلام والحكمة والرياضيات وتحريك مثارات المباحث ، وفتح مسالك النظر وتهيئة فرصة التقرير والتحرير وصقل ملكاتهما بالنقد والمران ، كانت حياته مدة إقامته بمصر حياة حكيم صوفى زاهد متواضع ، أقام كما يقيم الوافدون من عامة العجم ، فى « خان الخليلى » وبدأ يتصل بطلبة الأزهر ، ويشيع ذكره بينهم ، فيغشون بيته ويجاذبونه أطراف الأحاديث ، فيجدون عنده رأيا وعلما ومقدرة

ما كانوا يفرضون توفر نصيب منها لأكبر من يشار اليه يومئذ بالعلم .

وكان ينبههم الى ما فى الإعراض عن الدراسات الحكمية من علمية وصوفية ، من نقص فى العالم الإسلامى ، يجعل نتاجه العلمى ضئيلا منقوصا ، ونظره الى الحقائق العلمية سطحيا غير نافذ ، حتى حبب اليهم شعورهم بهذا النقص السعى فى تلافيه ، فرغبوا اليه أن يدرس لهم طائفة من الكتب ، فأقبل يقرئهم ، من عوالى كتب الكلام والأصول : العقائد النسفية بشرح التفتازانى ، والعقائد العضدية بشرح الدوانى ، والتوضيح لصدر الشريعة بحاشية التفتازانى: التلويح ومن كتب المنطق : شرح القطب الرازى على الرسالة الشمسية ، والمطالع للأرموى ، ومن كتب الحكمة العليا والتصوف : الإشارات لابن سينا ، وحكمة الإشراق للسهرودى ، والرسالة الزوراء للدوانى ، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب الجغمينى والطوسى ، مع التوسع فى كل ذلك ، بإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات ، ومناقشة المذاهب والمقالات ، بما سما بطلبته الى أوج الحكمة الحق ، وكشف لهم عما كانوا فيه من منازل التقاصر والقصور وعما عليه الوضع العلمى فى أوطانهم من موقف الجمود .

وكان فى مقدمة المنتسبين اليه والآخذين عنـه من هو عضده فى عمله والقائم على حكمته ومذهبـه الإصلاحى من بعد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .
وأنهى السيد جمال الدين هـذه الإقامة الطيبـة الخصبة فى مصر ، باتجاه الى الاشتراك فى السياسة لا يهمنا أمره ، ولا نحكم عليه الآن بصواب أو خطأ ، فى أصله ومنهجه ، إلا أننا نذكر أن ذلك كان سببا آخر جد فى مصر سنة ١٢٩٦ ، فلم يكن خروجه منهـا رزءا بالغا على خطته الإصلاحية العلمية ، لأن بذرته كانت قد أخرجت شطأها ، والشعلة التى كانت ملتهبـة فى فكره وروحه كانت قد أضاءت مقاييسها فى أفـكار وصدور ، وعلاوة على أن خـروجه من مصر قد ألقى به الى الهند مرة ثالثة ، فزاد تعمقا فى اختبار المذاهب ووقف بقلمه لمقاومة الدعوة الإلحادية الدهرية إذ كتب هنالك رسالة باللغة الفارسية ، كانت دستور المنهج الإصلاحى الدينى الذى سارت عليـه ، من بعـده الدراسات الدينية والقرآنية : فى مجلة المنار وآثار الشيخ محمد عبده .

هذه الرسالة هى التى حرر ترجمتها ، فيما بعـد

الشيخ محمد عبده ، بعنوان « الرد على الدهريين » وهى التى بسط فيها جمال الدين رأيه فى الحكم على الفلسفة الطبيعية المعطلة ، وفساد مذاهبها ، وسوء نتائجها فى الأخلاق والنظم الاجتماعية ، مقارنا ذلك بما للدين من أثر فى تكوين الخصال النفسية الطيبة وحماية النظم الاجتماعية الصالحة .

وقارن فيها أطوار تواريخ الأمم بما أنالت من سعادة فى التدين وما أصابها من شر بالتورط فى المذاهب الإلحادية .

وجعل محور تلك المقارنة التاريخ الإسلامى فحمل كل ما أصاب المسلمين فى أفكارهم وأخلاقهم على الدعوات الباطنية ، والانحرافات الاعتقادية .

وانتهى الى أن الدين هو سبب السعادة التامة ، وأن دين الإسلام قد فاق فى تلك المزية بما لا يساويه فيه دين ولا يقاربه بما هذب من العقول ، وما طهر من الطبائع ، وانتهى الى نقطة سلبية استفهامية هى منطلق العمل الإيجابى الناشىء بعد من حكمته .

وهى قوله : فإن قال قائل : إن كانت الديانة

الإسلامية على ما بينت فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن المخزى فجوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم ، وأكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف: « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

●●●



الشـــيخ محمـد عبـــده

هذا حكيمنا الأفغانى لم يكد يلقى علـى العـالم الإسلامى من حكمته السامية ، التى أفاضها من مقامه من الهند فى بلاد الدكن بمدينة حيدر الآباد ، خلاصة نظره فى المقارنة بين ماضى المسلمين الزاهر، وحاضرهم العاثر ، ما جعل مداره على النص القرآنى الشريف: « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، حتى استمسك جمال الدين بالعروة الوثقى من ذلـك التنبيه القرآنى البليغ ، فأقبل يبحث عن طريق يسلكه المسلمون ليتمـكنوا من رد حالتهـم من السىء الى الحسن كما غيروا ما بأنفسهم من الحسن الى السىء ، فلم ينته به الفكر إلا الى ايجاد حركة اسلامية جامعة، تعمل على إيقاظ أفـكار المسلمين الى اعادة الحـكم الإسلامى ، والهداية الدينية ، الى ما كانا عليـه فى العصر الأول : من الطهر والعدل والكمال، مع ملاحظة العلل التى أدت بهم الى ما هم فيه، وبيان الواجبات التى كان التفريط فيهـا موجبا للسـقوط والضـعف ، وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات ، والاحتراس من غوائل ما هو آت .

وعلى غرار هذه القواعد نسج السيد جمال الدين خطة عمله الإصلاحى الذى شمر للاضطلاع به عند استهلال هذا القرن الرابع عشر ، لما فارق البلاد الهندية أواخر سنة ١٣٠٠ هجرية، وسنة ١٨٨٣ ميلادية، فمر على مصر من قناة السويس ، وكتب من هنالك يستنجد بأخص أبنائه ، وأخلص أصفيائه : الشيخ محمد عبده ، ليتداركه بقوة حنانه وبيانه ، ويلتحق به الى أوروبا لينجزا معا ما فكر فيه من أمر .

وكانت يد الجبروت ، التى خرجت بالسيد جمال الدين من الهند ، قد خرجت قبله ، من حيث لا يعلم هو، بصديقه وتلميذه من مصر منفيا، فأقام فى بيروت.

جمعت رياح الأحداث بين الرجلين فى باريس ، أوائل السنة الموالية ، فامتزجت الروح بالروح ، وتجسمت الفكرة القلم ، وأقبل جمال الدين بعقله ، ومحمد عبده بقلمه ، يخطان منهج الخلاص فى جريدة العروة الوثقى ، مؤلفين بين مراحله العرضية فى معالجة الأحداث الجارية يومئذ فى العالم الإسلامى ، وبين مقاماته الجوهرية فى معالجة الانحرافات: الاعتقادية، والخلقية ، والاجتماعية ، التى نزلت بالعالم الإسلامى. وبيان براءة الإسلام منها ، وإن عود الإسلام الى حالة عزه متوقف على تقويم تلك الانحرافات .

وتجسدت بذلك عناصر الفكرة الإصلاحية جلية لصاحبيها ، قبل أن تتجسد لمن عداهما من الناس ، واتخذت فكرة جمال الدين الأفغانى من بلاغة قلم تلميذه ونفوذ بيانه ، معارض برزت فيها صورها صافية ناصعة ، وقد تخلصت مما كان رائنا عليها من انقباض طبعه ، وتشاؤم نزعته وانحلت عنها عقدة العجمة التى كانت ترسف فى قيودها ، فأصبح الرجلان متكاملين ، وتمازجا وتفاعلا حتى صارا مثنيين ، فإذا كل منهما هو الآخر بعينه .

وضرب الدهر بينهما بضرباته ، فافترقا من باريس ، وسار أحدهما مشرقا والآخر مغربا : إذ ذهب السيد الأفغانى الى الروسيا والمانيا ، ثم رجع الى إيران ، ثم عاد الى لندرة ، ومنها انتقل الى الآستانة التى توفى بها فى شوال سنة ١٣١٤ مارس سنة ١٨٩٧ . وأما الشيخ محمد عبده فرجع من باريس الى تونس ، ثم انتقل من تونس الى بيروت ، ثم عاد الى مصر سنة ١٣٠٦ .

فإذا كان الحكيمان قد أصبحا عبارة عن صورتين متطابقتين ، فإن الصورة التى نتتبع فيها ما كان لتلك الحكمة من أثر فى تفسير القرآن إنما هى الصورة الشرقية العربية : ونعنى بها صورة الأستاذ الإمام محمد عبده .

كان الشيخ محمد بن عبده خير الله من الريف المصرى ، من قرية فى منطقة شبراخيت تسمى « محلة نصر » لم يبتدىء بتعلم القراءة والكتابة إلا وهو ابن عشر سنين • ثم بعد أن حفظ القرآن العظيم وجوده، تقاذفته مناهج التعليم المتبعة يومئذ بين اطمئنان ونفور ، حتى أخذته يد إرشاد صوفى طاهر هذبت نفسه ، وحببت اليه العلم فنال منه طرفا بالمعهد الأحمدى فى طنطا ، ثم التحق بالجامع الأزهر بالقاهرة سنة ١٢٨٢ وداوم على الدراسة الى أن اتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى أول سنة ١٢٨٧ فلازمه ثمانى سنين ملازمة كانت هى عامل تكوينه الحقيقى، وتخرجه على المناهج الحكمية النظرية : التى أحياها وساق اليها السيد جمال الدين •

فلم يكن الشيخ محمد عبده فى الحقيقة إلا أثراً من آثار السيد الأفغانى ، لم ينفذ الى لباب المعارف إلا بتوجيهه ، ولم يتذوق روح حكمتها إلا بنفحاته ، فلا عجب أن يكون بما أتيح له من رفقته ، وما تأتى له من تشرب أفكاره ، وهضمها ، والتصرف فيها تصرف الإيضاح والضبط والتركيب والتحرير، صورة منه ، تشرب روحه ، وتنفس حكمته ، وأسس مبانى عمله على القواعد التى وضعها الجمال بيده •

وعلى ذلك كانت الحكمة التى تعلقت بها حكمة جمال الدين الأفغانى : وهى آية « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » نفس السبب الذى تعلق به الأستاذ الإمام محمد عبده فى معارج حكمته وكانت خيبة التجربة التى ابتدآها فى باريس : وهى تجربة إرجاع حال المسلمين الى السيرة الأولى عن طريق الإصلاح السياسى ، خيبة محدثة فى نفس الشيخ محمد عبده عبرة ودرسا لم يصداه عن متابعة طريق الوصول الى التغيير المقصود بل زاداه تصميما على إدراك الغاية ، واقتناعا بأن الذى وضعت عليه اليد فى باريس ليس مكمن الداء الأصلى ، ولا محل العلاج المطلوب بالتغيير .

وإنه اذا كان بالمسلمين فساد فى الوضع السياسى، أفليس فى هدى القرآن ، الذى هدى من كان قبلهم ممن هم أجهل منهم وأضل ، ما هو كفيل بإصلاح ذلك الفساد ، فما بال الأولين اهتدوا بهدى الكتاب المبين فأصلحوا ما بهم من فاسد ، وقوموا ما بهم من منحرف وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم وعلاج دائهم ، مع أن الدواء الذى عالج أوائلهم بالأمس موجود بين يديهم اليوم ، فكانوا كالذى

يتجرع الغصص من آلامه ، والدواء فى بيته ، وهو لا يتناوله •

كان القرآن حينئذ ، على ما رآه الشيخ محمد عبده ، الدواء الشافى للمسلمين مما هم فيه ، ولكنهم لا يتناولونه ، فأين اليد التى تقرب من هذا المريض دواءه ، وتناوله إياه ، لا جرم أنها لن تكون الا يد التعليم الصحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن •

دخل شيخنا محمد عبده على هذا اليقين الى بيروت فصادفها تغلى بحركة إصلاحية اسلامية ، كان قد ألهبها فيها المصلح التركى ، أبو الأحرار : مدحت باشا وقد كان واليا عليها ، وأذكى لهيب تلك الحركة حرص المسلمين على مجاراة المسيحيين فى نهضتهم التعليمية ، التى مهد مسالكها فى وجوههم ما كانوا متحللين منه مما بقى يربط المسلمين بالدولة العثمانية من روابط •

فأقبل الناس بتلك الدواعى على الشيخ محمد عبده عند حلوله فى بيروت ، إقبالا عرف به قدر ما امتاز به من المواهب ، فأصبح منها بالمنزلة التى كان عليها السيد جمال الدين بمصر ، عندما أقام بها إقامته الطويلة ، إلا أن مقام الشيخ محمد عبده كان أوضح ، والاحتراز منه كان أقل •

وهنالك ابتدأ ينتهج النهج الذى رآه الموصل الى تحقيق حالة إسعاد المسلمين والإسلام ، وهو منهج تقرير العقيدة الدينية وتفسير القرآن تقريرا وتفسيرا يتجردان عما ربط به كل منهما : من الطرائق الملتزمة ، والأنظار غير المسلمة .

فابتدأ فى الجامع العمرى ببيروت يعقد مجلساً للتفسير ، ثلاث ليال فى الأسبوع ، لا يتبع فيه الطريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن ويفيض فى شرح معانيها ، واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق اليها ، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية ، الى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبينا فسادها بالمقارنة ، ومستمدا من الهدى القرآنى ما يوضح ضررهنا ، ويشير الى ما يدفع خطرها .

وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الدينى اختلفت عن الصور المألوفة عندهم التى عكف الناس عليها منذ قرون . واطرد سيره على ذلك المنهج فيما ألقى فى بيروت من دروس أهمها درس العقيدة الذى كان يلقيه بالمدرسة السلطانية ، والذى كانت خلاصته ما برز فى

وضع عجيب يعتبر ابتداء مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وهو (رسالة التوحيد) .

ثم تتابع سيره على تلك الخطة نفسها لما عاد الى مصر سنة ١٣٠٦ وحاول إصلاح مناهج التعليم الإسلامى على صورة تحقق ذلك المثل الذى ضربه فى دروسه ببيروت، لاسيما محاولته الأولى فى إصلاح الأزهر : لما توصل الى جعل إرادته بيد مجلس كان هو عضوا دائما فيه، وإسناد مشيخته الى الشيخ حسونة النواوى، الذى يراه أمثل أهل الأزهر فى ذلك الدور، عوضا عن الشيخ محمد الإنبابى وكان ذلك سنة ١٣١٢ فمضت له نحو خمس سنين يعمل على الخروج بالأزهر مما كان عليه من أوضاع متخلخلة فى الإدارة والنظام والتعليم، لم ينته به فى ذلك الى الغاية التى رجاها ، إذ انفصل عن مجلس إدارة الأزهر باستقالة اضطر اليها .

فعدل الى طريق التكوين الفكرى لمن يعى معانى الإصلاح الدينى التى سعا اليها بمعاودة درس تفسير القرآن العظيم بالجامع الأزهر أوائل سنة ١٣١٧ فاستمر على ذلك الدرس ست سنين بطريقته العجيبة وكان تلميذه السيد محمد رشيد رضا يلخص تلك الدروس ، وينشرها فى مجلته الإسلامية الكبرى : مجلة المنار ، ولذلك اشتهر التفسير باسم (تفسير المنار) .

تفســـير المنـــار

إن التفسير المسمى « بتفسير المنار » يقوم فى حقيقة أمره على ثلاثة رجال : أولهم السيد جمال الــدين الأفغانى الذى انقدحت عن فكره نظرية وجوب إصلاح المجتمع الإسلامى ، برجوع المسلمين الى منبع الــدين وتلقيه من هنالك صافيا مــبرأ عما اتصــل به مــن الشوائب . والرجل الثانى ، من الثلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير المنار ، هو الشيخ محمد عبده الذى باشر فعلا تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النظرية التى دعا اليها السيد جمال الدين الأفغانى ، وكان ذلك فى الدروس التى قام بها الشيخ محمد عبده فى بيروت ، بــين سنة ١٣٠١ وسنة ١٣٠٣ ثم الدروس التى قام بها فى مصر فى الست سنين الأخيرة من حياته : ما بين سنة١٣١٧ وسنة١٣٢٣ وتناولت من أول القرآن العظيم الى نهاية الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من السورة الرابعة ، سورة النساء : وهى قوله تعالى : « وكان الله بكل شىء محيطا » والرجل الثــالث الذى تمت به سلسلة الثلاثة الذين يصح أن ينسب اليهـــم تفسير المنار هو أبو عذرته حقا ، وأعنى به الشــيخ

محمد رشيد رضا ، الذى كان الداعى للشيخ محمد عبده الى أن يواصل فى مصر بجهد ذى بال ، ما كان ابتدأ به فى بيروت بجهد ضعيف ، ثم كان هو المتولى لتقييد ما يمليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه ، ثم لنشره تباعا فى مجلته : مجلة المنار التى اشتهر التفسير باسمها • ثم كان الشيخ رشيد أخيرا هو المكمل للتفسير : بما يدرجه من عمله وبيانه أثناء تلخيص ما قرره الشيخ محمد عبده ، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشيخ محمد عبده من تتمة التفسير استقلالا بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلدات حتى المجلد الثانى عشر •

فإذا كان هناك من بين الثلاثة : جمال الدين ، وعبده ورشيد رضا من هو أحق بأن ينسب اليه تأليف هذا التفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلف الحقيقى له فعليا : وهو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا •

على أن الميزة الحقيقية لذلك التفسير فى منهجه البديع ، وفى ما اشتمل عليه من أمور اشتهر بها ، ورجع بسببها اليه ، إنما تثبت خاصة لملقى تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده •

كان الشيخ محمد عبده ينظر الى حقائق الدين الإسلامى على نحو يختلف اختلافا واضحا عما كان ينظر به اليها أكثر معاصريه من علماء الإسلام ، وكانت أصول نظرته تلك قائمة فى نفسه يسير عليها، لكنها غير بارزة المعالم للناس ، كما كانت المناهج الاجتهادية التى سار عليها أئمة المذاهب قبل تدوين أصول الفقه ، فكان اتصال الشيخ رشيد به فرصة لتفتق تلك المبادىء ، واتضاح تلك الأصول ، بالدور العظيم الذى قامت به مجلة المنار فى خدمة الدعوة الإصلاحية .

نشأ الشيخ محمد رشيد رضا فى البلاد الشامية ، ببلدة القلمون ، على مقربة من مدينة طرابلس ، من الجمهورية اللبنانية ، وتكون على المناهج التى يتكون عليها علماء الشام - غير الأزهريين - من إيثار الجانب المنقول ، من جانبى الثقافة الإسلامية، على الجانب المعقول منها ، والجنوح الى طريقة التوسع فى المقاصد ، من العلوم الدينية ، عن طريقة التعمق فى الوسائل والآلات ، مع التزام خطة من السلوك الصوفى ، والانطباع بأثر من المعارف الذوقية، ترسخ به أقدام العلماء الشاميين فى مقام التربية ، ويشع نفوذهم الروحى ، فى مدنهم وقراهم ، بما لا

ترسخ به أقدام العلماء فى غير البلاد الشامية ، ولا يشع لهم نفوذ روحى على من حولهم .

وإن فى تلك النشأة السلفية الصوفية لما يوقظ الآخذين بها من أهل العلم الى نوع من المراقبة الفردية والاجتماعية : يقيمهم على نهج تغيير المنكر ، والنهى عن الفساد ، والدعوة الى إصلاح حال المسلمين ، وتجديد معالم الدين الإسلامى ، وفى ذلك ما يشرح صدور هؤلاء العلماء المتصوفين للدعوات الإصلاحية فى مبادئها، ما لا تنشرح به صدور غيرهم من العلماء، وإن كانوا أرسخ قدما منهم فى العلم ، وأبعد صيتا فيه وكذلك كان السيد رشيد رضا فى نشأته الصوفية ، وطريقته النقشبندية ، شديد الانقباض مما حوله ، سريعا الى الانتقاد على الناس فى ما هم مقيمون عليه من العوائد التى لا تقرها أحكام الدين وآدابه .

واتصل الشيخ رشيد فى نشأته تلك بعلم من أعلام النهضة الفكرية الإسلامية ، هو الشيخ حسين الجسر ، وكان من أهل اليقظة والعمل ، مارس الحياة الاجتماعية ، واشتغل بالصحافة ، وقارن بين ما عليه المسلمون من التأخر والضعف ، وما عليه غيرهم من التقدم والقوة ، فأدرك وجوب الدفع بالعالم الإسلامى

الى الأخذ بوسائل من العلم والعمل غير التى كان عاكفا عليها . فكان هذا الأستاذ فى البلاد الشامية ، كما وصفه تلميذه السيد رشيد ، « الوحيد فى الجمع بين العلوم الإسلامية ، ومعرفة حالة العصر المدنية » وبه توجه تلميذه ، فى تغيير المنكر ، وجهة جديدة أصبحت تقصد الى إرشاد المسلمين الى المدنية ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيزة فى العلوم والفنون والصناعات .

وكان الشيخ حسين الجسر على صلة بحركة العروة الوثقى : تأتيه أعداد الجريدة من باريس بانتظام ، وكان يقول : إن جريدة العروة الوثقى ستحدث انقلابا عظيما فى العالم الإسلامى .

فبالشيخ حسين الجسر ، أيضا اتصل رشيد رضا بالعروة الوثقى ، وبتأثيره مال اليها ، ومن عنده جمع كل ما صدر منها ، واستنسخ الجميع وقرأه المرة بعد المرة ، حتى انتقل بذلك ـ كما يقول عن نفسه الى طريق جديد فى فهم الدين الإسلامى ، أصبح به داعية للمذهب الإصلاحى الذى شرحته فصول العروة الوثقى،

حريصا على آثار السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، مناضلا دونهما ، مدافعا عنهما .

وكان قد عرف الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده معرفة عرضية ، لما زار الشيخ عبده مدينة طرابلس، أيام إقامته فى بيروت ، لكنه لم يتلق عنه ولم يتتلمذ له ، حتى عاد الأستاذ الإمام الى مصر وبقى الشيخ رشيد فى طرابلس الشام ، يتمم دراسته ، الى أن استكمل تخرجه . واتصل أثناء ذلك بالأستاذ الإمام مرة أخرى ، لما قدم من مصر الى لبنان مصطافا . فلم يكن ذلك يزيده إلا هياما بالأستاذ الإمام ، والسيد جمال الدين وتفانيا فى نصرتهما ، وتصميما فى العزم على الهجرة اليهما .

وتوفى السيد جمال الدين سنة ١٣٦٤هـ١٨٩٦م قبل أن يتاح للسيد رشيد الاتصال به ، فأجمع الرأى على « الهجرة » الى مصر ، للاتصال بوارث علمه وحكمه الأستاذ الإمام . وتم له أمر الهجرة ، فنزل مصر فى ٨ رجب سنة ١٣١٥ هـ ٣ يناير سنة ١٨٩٨ م .

واتصل بالأستاذ الإمام ، يهب نفسه لخدمة مبادئه وترويج دعوته وكان منذ رحل عن الشام عاقدا النية

على إصدار جريدة ، أو مجلة تخدم الدعوة ، وتحررها ، وتنشرها ، وتصل بين ما انقطع بانقطاع جريدة العروة الوثقى . وكان أصدقاؤه بالشام يعرفون منه وينتظرون تحققه من وراء « هجرته » الى مصر ، فسرعان ما اتصل الأستاذ الإمام حتى تم بينهما الاتفاق على إصدار المجلة ، وكان الأستاذ الإمام هو الذى اختار لها اسم المنار .

وبصدور المنار سنة ١٣١٥ بدأت تبرز أفكار الأستاذ الإمام فى مجالات نظرية مشروحة موصلة ، وبانتشار المنار بدأت تلك المبادىء تشيع وتنتشر ، بحيث أن إمامة الشيخ محمد عبده لم تأسس فى الحقيقة إلا على صدور مجلة المنار . فيها نشرت تقاريره ، ومقالاته وفتاويه ، ومواقفه فى الدفاع عن الإسلام ، وفيها رد على الكائدين له ومقاوميه وفيها مجد اسمه ، وأعليت سمعته ، وفيها تلقب بالأستاذ الإمام ، وفيها وهو أهم شىء ، فى موضوعنا ، نشر تفسيره ، ولها كتب وبقلم منشئها حرر .

وكان درس التفسير سائرا على منهج الاعتناء بحاجة العصر وعدم التقيد بما هو موجود فى كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامى الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير .

وكان صاحب المنار هو الذى طلب ذلك الدرس ، وألح فى طلبه وابتدأ وأعاد حتى أقنع الأستاذ الإمام بإقرائه .

وكان يكتب فى أثناء الإلقاء مذكرات مقتضبة ، ثم يعود الى تبييضها وإعدادها بما فى ذاكرته من الدرس .

ولم يشرع فى نشر الخلاصات التى يكتبها إلا بعد عام من الشروع فى الدرس . فقد ابتدأ الأستاذ الإمام الدرس فى المحرم سنة ١٣١٧ وابتدأ نشر الدروس فى المنار فى المحرم سنة ١٣١٨ . وكان الشيخ عبده يطلع على ما سينشر ، بعد التصنيف فى المطبعة وقبل الإخراج فربما ينقح فيه بزيادة قليلة ، أو حذف كلمة أو كلمات .

على أن صاحب المنار لم يكن يتحرى حكاية أو تلخيصا لما يقوله الأستاذ الإمام ، بل كان يكتب ما يجد فى نفسه من إدراك لمعنى الآية بما ثار فى فكره ، أو انساق إليه علمه مما يوضح معنى الآية ، ويحتفل لإيراد ما أختص ببيانه الأستاذ من المعانى المبتكرة المستجيدة ، فيعزو ذلك إليه صراحة .

وكان الأستاذ الإمام يطلع على ذلك كله ويقره لما كان حيا .

ومنذ أن توفى الأستاذ الإمام ، واستمرت مجلة المنار تنشر دروس التفسير التى ألقاها فى حياته ، أصبح التحرير واضحا فى التفرقة بين ما هو منقول عنه وبين ما هو من بيان الكاتب •

ثم لما انتهى النشر الى حيث أدركت الوفاة الأستاذ الإمام ، استقل الشيخ رشيد بأعباء التفسير وحده فأكمل منه الى نهاية الجزء الثانى عشر عند قوله تعالى: «وأن الله لا يهدى كيد الخائنين» فى سورة يوسف فكان ماكتبه الشيخ رشيد ، مستقلا ، أكثر من سبعة أجزاء ، وما كتبه ، اعتمادا على أستاذه واستمداده منه ، أقل من خمسة أجزاء فكان حظه فى المجموع أغلب ، وكان بانتساب هذا التفسير إليه أحق •

نعم إن روح التفسير اختلفت فى بعض عناصرها ، بين ما كان يكتب منه فى حياة الأستاذ الإمام ، وما كتب بعده مما استقل به الشيخ رشيد •

وذلك الاختلاف يبدو جليا فى العنصر الذى يعبر عنه الشيخ رشيد (بالأثرى) •

فقد رأينا أن التكون الأصلى للشيخ رشيد كان نقليا أثريا ، على طريقة المتقدمين ، مختلفا فى ذلك عن

التكون الأصلى للسيد جمال الدين والشيخ محمد عبده إذ كان تكونهما بحثيا نظريا ، على طريقة المتأخرين .

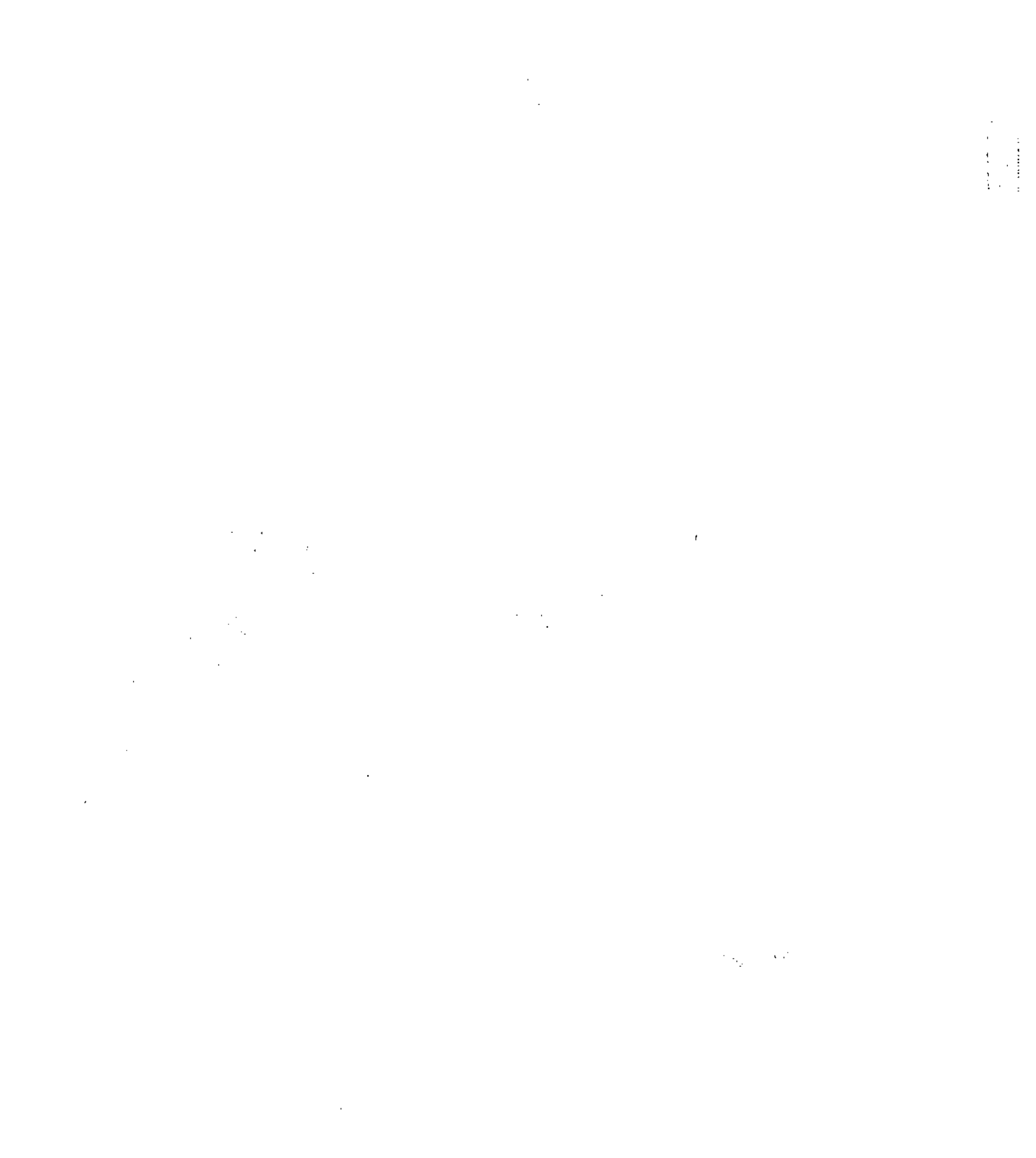
فلم يكن الأستاذ يحفل بالناحية الأثرية ، ولا يولى اهتماما للأخبار وطرق تخريجها ، ولا يعتمد فى تفسير الآيات على الأخبار المتصلة بها .

وكان الشيخ رشيد ، بما امتزج بالأستاذ الإمام روحيا وفكريا ، قد تأثر بهذا المنهج ، وساير الأستاذ الإمام عليه فيما اقتبسه من الدروس التى ألقاها الأستاذ الإمام وكان ببيانه مفتتح البحث فيها وممهد المداخل إليها - حتى صرح فى المقدمة بأن : (أكثر ما روى فى التفسير بالمأثور حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية) ولكن لما استقل الشيخ رشيد بمعاناة العمل من مبدئه ، وأصبح معتمدا على المصادر التى كان الأستاذ الإمام يأخذ منها ويترك حسب منهجه العلمى ، بدأ هواه الأول للعلوم النقلية الأثرية يعاوده ، ويأخذ به ، فمال اليها ، وتتبع رجالها : الأولين مثل الطبرى ، والآخرين مثل ابن كثير ، فبدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت بادية على أجزائه الخمسة الأولى ، على مايؤلف بين اللاحق

والسابق من حيث القصد والأسلوب ، فيما عدا هـذا العنصر الأثرى •

وقـد أثبت الشيخ رشـيد بنفسه هـذا المعنى فى المقدمـة • ولكن مع ما اختلف بين الطرفين فى المنهج العلمى، فإن الغاية بقيت متحدة، والروح بقيت متحدة كذلك ، بحيث أن (تفسـير المنـار) فى جملتـه يعتبر تفسيرا ذا منهج مطرد ، وأفكار متناسقة ، وهذا المنهج المطرد قد يقع الاتجاه إليه من مسالك البحوث الأصلية النظرية ، أحيانا ، وقـد يقع الاتجاه إليـه من مسالك النقول الأثرية تارات أخرى •

فإذا وصلت هذه المسالك أو تلك بمحرر التفسير الى المنهج المخطط للسير ، التزمه واستقام عليـه ، حتى يصـل منـه الى نتائـج البـحث المتـلاقية فى غاياتها وروحها ، مع ما كان انتهى إليه من نتائج فى بحوث أخـرى عند آيات أخـرى على ذلك المنهـج نفسه ، فبرزت من مجموع ذلك الوحدة التى جعلت من تفسير المنار مداد روح النهضة الإسـلامية الحديثة وقـوام التفكير الإسلامى المجدد ، فى هذا القرن الرابع عشر •



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمـــة الإشراف

بحمد الله - تعالى - تم طبع هــذا الــكتاب القيــم « التفسير ورجاله » وهو لعالم فاضل رحمه الله وأجزل له المثوبة وجزاه عن كتابه هذا خير الجزاء •

وسلسلة البحوث تفخر أنها تقدم للأمة الإسلامية من البحوث القيمة النافعة ما يفيــد العــامة والخاصة فى مجال الثقافة الإسلامية الراقية والمثمرة ، وهذا الكتاب زاد طيب ينفــع ويفيــد فى مجال البحوث القرآنيــة المتعددة •

نرجو الله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم إنه سميع مجيب •

مدير سلسلة البحوث
طوسون ابراهيم

الفهـــرس

رقم الايـــداع ٥٧٥٤ / ١٩٩٧

I.S.B.N. 977 - 5001 - 28 - 5